LA VIE
NTELLECTUELLE

V. I. : Deux prêtres passés à tabac.

P. GOUYON : La Foi chez l'adolescent.

P. COLIN : Athéisme et révolte chez Camus.

F. PERROUX : Hubert Beuve-Méry et l'indépendance française.

M. CRUBELLIER : Situation de l'histoire.

G. DU PASQUIER : Le mot : Mission.

LES SIGNES DU TEMPS

Le paradoxe des supporters de M. Pinay.
Possibilité d'action et regroupement syndical.
Quand un roman vaut une grève.
La R. P. roumaine épure ses villes.
Le confusionisme au service de l'intolérance.
Berlin, point de rupture.
Où en est la protection des réfugiés ?
Clemenceau au Viet-Nam ?
Le festival Van-Riebeck en Afrique du Sud.
R. Niebuhr et la politique vaticane.
Azimuts.
Paul Eluard.

LES FACHEUX

LETTRES — LIVRES — THEATRE

DOCUMENT : Les prêtres-ouvriers.

VUE MENSUELLE

JUILLET 1952

LES ÉDITIONS DU CERF_PARIS

SOMMAIRE

V. I. : **Deux prêtres passés à tabac**..... 1

P. GOUYON : **La foi chez l'adolescent**..... 7

P. COLIN : **Athéisme et révolte chez Camus**.. 30

NOTES ET CHRONIQUES

F. PERROUX : **Hubert Beuve-Méry et l'indépendance française** 52

M. CRUBELLIER : **Situation de l'histoire**..... 61

G. DU PASQUIER : **Le mot : Mission**..... 68

LES SIGNES DU TEMPS

Le paradoxe des supporters de M. Pinay (J. Dumontier).... 73
Possibilité d'action et regroupement syndical (A. Destraz).. 77
Quand un roman vaut une grève... (G. Venaissin) 80
La R. P. roumaine épure ses villes (J. Rounault) 83
Berlin, point de rupture (A. Frisch) 85
Le confusionisme au service de l'intolérance (J. Fauvet).... 87
Où en est la protection des réfugiés ? (R. Nathan-Chapotot).. 89
Clemenceau au Viet-Nam (P.-A. Martel) 92
Le festival Van-Riebeck en Afrique du Sud (J. Schwoebel).. 95
R. Niebuhr et la politique vaticane (G. Bérault) 100
Azimuts (A.-Z. Serrand) 103

LES FACHEUX

28 mai 1952 (R. Lambert), 113. — L'enfer vu d'Épinal (M. Chavardès), 115. — Un Fâcheux de grande marque : Henry Miller (G. Venaissin), 117.

PORTRAIT

G. Venaissin : Paul Eluard pendant huit ans 120

LETTRES — LIVRES

La question soviétique (J. Rounault) 124

THÉATRE

Chronique (H. Gouhier) 135

DOCUMENT

Les prêtres-ouvriers (C. I. C.) 140

Deux prêtres passés à tabac

Les journaux ont suffisamment rapporté les faits pour qu'il soit nécessaire de faire plus que de les rappeler : deux prêtres-ouvriers qui prenaient part à la manifestation du 28 mai contre Ridgway ont été arrêtés alors qu'ils portaient secours à un blessé. Passés comme les autres à tabac après leur arrivée, ils ont été seuls à nouveau brutalisés le lendemain matin, parce que prêtres. Huit jours après, le récit qu'ils firent des événements commença à paraître en différents journaux. Sur l'ensemble de l'événement, l'archevêché de Paris publia un communiqué qui n'a pas à être commenté ; seule, la hiérarchie se prononce avec autorité. Les commentaires se poursuivant cependant dans la presse et ailleurs, la Revue croit pouvoir apporter aussi ses remarques personnelles.

Il faut d'abord dire que l'attitude des deux prêtres-ouvriers a été saluée par ceux que n'aveugle pas la passion partisane avec sympathie et même une certaine joie. Ce n'est pas aux journaux que l'on se réfère ici, mais aux réactions de l'homme de la rue. Même à ceux qui considèrent que le stalinisme est un danger, qui pensent que la paix n'était pas le souci premier des organisateurs du mouvement contre Ridgway, il semblait bon que des prêtres aient partagé ce jour-là les

sentiments et les souffrances d'un groupe de militants. On est las des sermons et des encouragements d'hommes qui se refuseraient ensuite à entrer dans l'action. Même si l'on n'accepte pas de prendre le même parti qu'eux, on se réjouit de voir des prêtres refuser de s'en tenir aux jugements moraux sur des activités auxquelles ils ne participent pas, et lorsqu'ils soignent les blessés de leur camp recevoir également leur part de coups. André Malraux, à qui l'on ne peut refuser d'avoir pénétré les passions de son époque, disait après la Libération, à l'auteur de ces lignes, son admiration pour les prêtres espagnols qui savaient (quel que soit leur camp, soulignait-il) s'engager tout entiers. Après le souci liturgique qui devrait être premier, disait-il, celui de traduire en acte sa parole est le plus requis du prêtre en notre temps. Beaucoup pensent de même. En France, on l'a constaté dès la guerre de 1914. Il est vrai que le prêtre-combattant répugne par certains côtés à la conscience chrétienne ; pourtant, la fraternité dans les tranchées a rapproché le prêtre d'hommes qui s'en tenaient totalement éloignés. Durant la Résistance, le maquis, les prisons, les camps de concentration ont rendu, en dépit de toutes les critiques faites à cette époque et depuis, au prêtre l'estime que l'on a pour un homme qui s'engage au mépris de la souffrance et de la vie. Aujourd'hui, chaque chrétien sait qu'il bénéficie en France et même dans le monde du prestige unique que connaît, auprès de ceux qui ne croyaient plus à la vitalité de la foi, le prêtre-ouvrier.

Il faut même dire que cet engagement passe en grandeur et en vérité les deux autres. Il n'a plus l'ombre qui pouvait gêner le prêtre entré dans les luttes nationalistes au point de faire la guerre, et peut-être même d'y prendre goût. Comme le résistant, son seul vouloir est de refuser l'oppression — et telle est bien une mission humaine du chrétien de ne pas accepter que certains hommes soient de nature ou de naissance destinés à

l'esclavage. Mais la situation du prêtre-ouvrier est encore privilégiée : il ne mène pas un combat passager, il mène le grand combat de ce siècle et refuse qu'une classe quelconque d'hommes, pour l'instant celle des travailleurs manuels, soit de naissance vouée à l'esclavage.

Aussi chacun tire-t-il bénéfice de cette lutte, si elle est menée en vérité. Plutôt que de présenter une théorie, on se référera aux faits évoqués pour l'instant. De la protestation contre une brutalité policière toujours menaçante, chacun doit se réjouir, car, après tout, nul ne sait s'il sera arrêté demain. De ce point de vue, celle des deux prêtres est loin d'être inutile.

Tolérât-on, immédiatement après l'arrestation au cours d'une émeute, un passage à tabac, les agents réagissant devant les blessures de leurs camarades (celui qui parle ainsi se permet de rappeler qu'il fut passé à tabac par sept policiers une demi-heure durant, et que l'un des sept, allemand, il est vrai, cette fois, lui dit aussi : « Je respecte le prêtre et non pas l'homme »), il faut protester d'autant plus fortement contre de nouveaux coups, répétés quatorze heures plus tard alors que les esprits auraient dû se calmer. De telles mœurs ne peuvent être acceptées si l'on veut que la France reste la France.

De même, on ne peut accepter que se déchaîne un anticommunisme stupide. Que l'on refuse le stalinisme, parfait; mais si la France glisse ainsi sur la pente, hélas! trop menaçante, d'une haine aveugle à l'égard de certains, elle se trouvera bientôt menacée par ce que le stalinisme connaît de pire. On copie étrangement ce à quoi on croit s'opposer. Les résistants ont encore dans le cœur l'angoisse qui les prit vers la fin de 1943 de voir les mœurs de la Gestapo et des miliciens les gagner insensiblement. Heureusement que certains virent le mal et le refusèrent, parfois au prix de leur sang. Il est bon

que des prêtres alertent aujourd'hui, éclairent « les hommes pendant qu'il en est encore temps ».

Mais il est un autre aspect de la question, et qu'il faut bien envisager aussi avec la même liberté, non point par souci de balance entre les contraires, non point non plus que ce qui vient d'être dit n'ait été dit que pour faire passer ce qui va suivre. Mais le chrétien doit regarder une question en sa complète vérité.

Les deux prêtres-ouvriers ont fait le 28 mai acte de partisan. Leurs compagnons de manifestation n'avaient pas le seul souci « d'exprimer (comme pendant l'occupation) leurs aspirations sincères au travail et à la liberté dans la paix ». Le jugement « Ridgway en France, c'est la guerre », est peut-être vrai, mais relève de la discussion politique. C'est un jugement de partisan. Également l'agitation soulevée par le récit de leurs tribulations est un acte de partisan. On a dit plus haut qu'il n'y avait pas de quoi s'en indigner; qu'au contraire il est assez beau qu'un prêtre, comme tout autre homme, accepte sa condition de pauvre être limité et qui ne peut agir qu'en étant partisan. « Partisan », c'était d'ailleurs un beau titre que l'on était fier de porter il y a dix ans. « Ohé! partisan, ouvrier et paysan... » Mais l'important, pour un chrétien et pour un prêtre, est de bien voir ce que tendrait à cacher le début idyllique du récit fait par les deux prêtres, dont on voit bien qu'ils n'en sont pas moins ici objets de reconnaissance et d'admiration. « Sur le parcours, la manifestation se déroulait pacifiquement et dans la bonne humeur, soutenue en général par l'approbation bienveillante des gens et les applaudissements qui jaillissaient des fenêtres. Rue de Provence, nous avons fait la jonction avec les camarades de chez Renault : ce fut un soulèvement d'enthousiasme et de joie... » Non, cette manifestation, à laquelle on avait bien le droit de prendre part, était un acte de lutte, et l'on peut dire de guerre, de guerre froide. Il n'y a pas à

s'indigner de ce que, bien avant la République, *la Police ait essayé de disjoindre ces « joyeux cortèges » et qu'elle l'ait tenté brutalement, car la police ne peut être que brutale. Une brutalité judicieusement utilisée évite des brutalités plus grandes, des drames plus sanglants. Le jeu est sûrement de protester contre elle; mais le chrétien doit voir ce qu'il fait alors. C'est la seule condition demandée.*

Il doit le voir. Car s'il ne peut refuser de s'engager dans les luttes de ce monde, s'il s'y engage même avec sa foi, il ne peut y engager la Foi qui est d'un autre ordre. Des chrétiens peuvent être aussi de l'autre côté; et surtout il importe que la Foi soit au-dessus de tout. Elle ne peut être entachée par une telle lutte, pas plus qu'elle ne pouvait l'être par les guerres nationalistes ni par la Résistance. Car elle ne doit pas être utilisée par les puissances mystérieuses qui jouent des partisans les plus généreux, les plus purs. Le chrétien, le prêtre a raison de s'insérer dans le mouvement ouvrier, de protester contre l'anticommunisme, de crier qu'en France : mouvement ouvrier et communisme sont mêlés. Mais il doit savoir que, ce faisant, il s'expose à être le jeu d'une réalité terrible, d'une dialectique infernale, d'un « appareil » savamment construit, dont il est loin de saisir à son échelon tous les engrenages. Il est vrai que le chrétien-ouvrier, que le prêtre-ouvrier a dans son expérience immédiate une connaissance du communisme de base que nul autre ne peut avoir. Mais trop pris par la besogne de chaque jour, a-t-il le regard suffisamment informé sur le parti qui enserre et utilise les partisans, qui enserre les États, qui veut enserrer le monde? Quand on dénonce ce danger, ce n'est pas souci de sauver les « capitalistes », mais bien les ouvriers, les manœuvres, les humbles, que l'on expose ainsi à connaître des chaînes dont le capitalisme actuel (pourtant toujours à combattre) ne donne qu'une bien faible image. Déjà, en France, les intérêts réels des ouvriers, les intérêts syndi-

calistes sont sacrifiés allégrement aux visées politiques. Dans l'U.R.S.S. et dans les démocraties populaires, le syndicat n'a plus aucun pouvoir de défense contre les puissants, les « gros » qui commandent. Il suffit de lire les récits de ceux, pourtant à l'âme fort ouvrière, qui ont vécu là-bas. Si la liberté de travail est ainsi traitée qu'en sera-t-il de leur foi? A cette méconnaissance, le souci apostolique le plus pur ne peut donner aucune justification.

Que conclure? Cela du moins qu'il est nécessaire que les militants, les « partisans », pour reprendre le mot, soient alertés. Situation difficile, tragique, dira-t-on. C'est vrai, mais le christianisme n'est venu supprimer ni la difficulté ni la tragédie.

Quant à ceux qui n'ont pas l'honneur d'être appelés à ce rôle de partisan, leur attitude s'impose clairement : d'une part, ils ne peuvent pas plus que leurs frères renoncer à parler. D'autre part, ils doivent faire confiance à la foi de leurs frères. Car, après tout, ceux-ci ne sont pas les seuls à être partisans. On s'habitue allégrement à d'autres partis, pris depuis longtemps, et dont le poids pèse étrangement sur le témoignage rendu à la Foi au Crucifié. Il n'est pas si mauvais qu'une poignée d'hommes, mais courageux, fassent peser la balance un peu de l'autre côté. Quand on s'en remet à leur foi, c'est au Christ en fin de compte que l'on se remet. Et ce que l'on attend de lui, ce n'est pas qu'il maintienne un ordre dont il n'a nulle raison d'être le protecteur, c'est que, dans n'importe quelle situation demain, mais voulue ou acceptée par lui, son Nom reste toujours le symbole efficace de « la glorieuse liberté des enfants de Dieu ». — V. I.

LA FOI CHEZ L'ADOLESCENT

Tout le monde admet que l'adolescence est pour la foi une période cruciale. L'âge où se perd la foi! mais aussi l'âge où elle se confirme. Car ceux qui sont restés fidèles nous avouent bien souvent qu'ils ont senti à ce moment vaciller leurs certitudes. Puis l'assurance est revenue. Et ce gain pour la plupart est demeuré définitif.

Aussi le problème de la foi est-il pour le prêtre éducateur le principal de ses soucis, le plus douloureux sans doute. Douloureux parce que la fidélité des uns ne peut faire oublier l'infidélité des autres.

Ayant exercé pendant plusieurs années les fonctions d'aumônier dans un grand lycée de province, comportant un nombre important de classes préparant aux grandes écoles, je me suis attaché à l'étude de ce problème et les lignes qui vont suivre ne sont autre chose que la confidence de mes constatations et de mes expériences.

On n'en tirera pas des formules ou des procédés pour donner la foi à ceux qui ne l'ont pas ou pour la rendre à ceux qui ne l'ont plus. La foi est un don de Dieu.

Il nous faut noter d'abord à quel point cette crise de la foi est générale et complexe.

Elle est générale. Au cours de l'année 1950, je me suis livré à une enquête méthodique dans bon nombre de lycées de France. Des élèves catholiques, j'ai obtenu mille

quatre cent quarante et une réponses très circonstanciées. Les résultats ont été confrontés avec les conclusions d'enquêtes semblables menées dans l'enseignement libre et dans l'enseignement d'État tant en France qu'en Belgique. Il ne s'agissait que d'élèves demeurés fidèles et qui, à quatre ou cinq exceptions près, déclaraient leur foi intacte. Plus de la moitié (56 %) affirmaient cependant avoir eu des doutes sérieux, dont certains n'étaient pas encore résolus [1].

Crise complexe aussi. A l'observer attentivement j'ai découvert les plans successifs sur lesquels elle se situe.

On pense souvent que la fidélité à la foi est essentiellement fonction de l'intégrité de la vie morale. Si l'adolescent perd la foi, c'est, dit-on, à cause des difficultés que crée en lui la transformation psychologique et physiologique de son être. J'ai cherché à aider sur le plan moral les élèves confiés à mes soins. J'ai étudié chaque année avec eux, en seconde, les problèmes de l'adolescence et de l'épanouissement de la personnalité. Cours toujours écouté avec gravité et délicatesse : il a aidé, je crois, bon nombre d'entre eux à acquérir des idées justes sur des questions difficiles et auxquelles on touche presque uniquement en des conversations plutôt discutables avec les camarades.

Libérés de ces erreurs qui paralysaient leur bon vouloir, encouragés par la compréhension et la sympathie de leurs éducateurs naturels alertés en même temps sur ces difficultés inévitables, ces élèves m'ont avoué alors des crises de leur foi qui se fixaient sur des objections d'ordre intellectuel.

1. Les résultats détaillés de cette enquête ont paru dans la *Nouvelle Revue théologique*, numéro de décembre 1950. On les comparera avec fruit aux résultats des enquêtes semblables menées par le R. P. Delos, S. J., et publiés par la même revue.

Objections un peu toujours les mêmes. Je me suis appliqué dès les plus petites classes à en préparer la réponse en les posant tout le premier et en donnant les principes de solution. J'attendais avec impatience la montée de cette génération que j'avais prise en sixième et qu'au bout de sept ans j'ai conduite jusqu'en philosophie.

Avec ceux-là il a fallu en effet quitter le plan intellectuel. Mais pour passer sur un plan sentimental et existentiel. Guère d'objections à présenter. Tenue morale bonne. Je compte parmi ces garçons des élèves profondément chrétiens dont certains ont même franchi le seuil du séminaire. Et cependant il s'y est trouvé aussi tels qui m'ont déclaré n'avoir plus la foi parce que petit à petit ils s'étaient détachés d'elle, parce qu'elle leur était devenue étrangère, parce qu'ils ne se sentaient plus attirés par elle. L'un d'entre eux m'expliquait son abandon par ces mots : « Je ne me sens pour elle aucun enthousiasme. »

Voilà sans doute qui va nous aider à conduire notre pensée. Car si la foi est don de Dieu, elle appelle aussi la fidélité. Et nous pouvons peut-être tenter de dégager les conditions de la fidélité : en négatif d'abord, en cherchant les causes de l'amenuisement de la foi chez les adolescents qui finalement l'ont perdue; en positif ensuite, en étudiant les caractères de la foi chez ceux qui l'ont conservée.

1. — Pourquoi l'adolescent perd-il la foi ?

L'évolution qui conduit l'adolescent de la foi sereine de l'enfant au doute, de l'angoisse à la négation, sché-

matisons-la en une triple crise, étant bien entendu qu'elle n'atteint pas également tous les adolescents :

— la crise de la paresse et du moindre effort : celle des douze ans;

— la crise de la pureté et de l'absolu moral : celle des quinze ans;

— la crise de l'esprit critique : celle des dix-huit ans.

J'ai parlé de schématiser. J'insiste sur le manque nécessaire de nuances que suppose le terme. Les âges que j'ai donnés ne sont que des repères approximatifs. Tout varie avec les cas individuels : la crise de la paresse peut se faire sentir plus tard; la crise intellectuelle, plus tôt.

1° *La crise de la paresse et du moindre effort.*

Plus je réfléchis, plus j'admets que le problème central de l'adolescent, le problème qui décide en premier et en dernier ressort, c'est le problème du refus ou du don, de l'égoïsme ou de la générosité.

Il va se poser très vite et de façon assez naïve chez l'enfant de douze ans, chez celui qui vient de faire le renouvellement solennel des promesses de son baptême.

Problème aigu si la famille n'est pas chrétienne ou ne pratique pas. Nous avons en effet, nous catholiques, l'obligation d'une pratique cultuelle assez exigeante. Et du seul point de vue psychologique, cette exigence paraît excellente. La foi a besoin d'incarnation. « La foi qui n'agit point, est-ce une foi sincère? » Sans doute y a-t-il d'autres moyens d'incarner sa foi que l'accomplissement de certains rites. Nous ne l'ignorons pas. Mais cette incarnation rituelle, qui ne sera en aucun cas exclusive, est en même temps facile et facilement spiritualisable. Il

n'est besoin que d'un peu d'intelligence et d'un peu de volonté — et bien évidemment d'une grâce, mais Dieu ne la refuse pas — pour faire d'un acte cultuel un acte profondément religieux et nourrissant pour la vie intérieure.

L'enfant est donc convié à demeurer fidèle à la prière quotidienne et à la messe du dimanche. La messe du dimanche! c'est le point de départ du drame.

Les vacances sont passées. Voici les premiers dimanches d'hiver. Aller à la messe va demander un très grand courage. Très vite un débat s'institue dans la conscience. Le devoir appelle. Mais l'enfant rebelle à l'effort résiste. Il y aura d'abord une longue discussion. Cependant autour de lui personne ne bouge. L'enfant se rappelle opportunément telles boutades de ses parents. Comment ne marcherait-il pas, et de plus en plus facilement, dans le sens du moindre effort...

Faites une enquête autour de vous. Cherchez à quel âge ceux qui ne pratiquent plus ou dont la foi est si douteuse qu'on se demande si elle existe encore ont commencé à perdre cette foi. Pour la plupart leur option religieuse date de leurs douze ans. Elle s'est faite sous la forme que nous indiquons présentement.

Cette difficulté n'existe pas dans les familles chrétiennes. Le père et la mère donnent l'exemple, très simplement. L'habitude est prise et elle est tellement naturelle que tout le monde en famille trouverait anormal qu'on y changeât quelque chose, fût-ce un seul dimanche.

Mais cette tentation de paresse ne se trouve pas écartée par ce premier combat. Elle ne va cesser de se poser pendant tout le cours de l'adolescence selon des formes de plus en plus insidieuses. Tentation de la messe tardive, sans livre, au fond de l'église, remplaçant la messe de communion matinale, pieusement suivie. Pour com-

bien ces messes peu vécues ont-elles été le commencement de la fin[2]! Ou encore, car je ne voudrais pas paraître obnubilé par les pratiques cultuelles, l'orientation d'une vie dans le sens de la fuite de l'effort, de la fuite de la misère, de l'utilisation de l'entourage à son profit. On dort tranquille parce qu'on a des enfants « bien élevés » : jeunes mondains uniquement soucieux de surprises-parties, jeunes sportifs qui pratiquent le culte de leurs muscles et la recherche des performances en se désintéressant de tout le reste, jeunes esthètes attirés par l'art d'une manière qui les dispense de tout effort de service et d'amitié... Formes plus ou moins nobles d'un égoïsme haïssable parce qu'il rend ces jeunes vies stériles et parce qu'il les coupe infailliblement de Dieu.

Pour conserver sa foi, il faut lui donner l'épaisseur de la charité. La paresse, l'égoïsme, voilà ce qui commence et voilà ce qui achève de tuer la foi des adolescents. Je ne sais si j'ai vu une diminution de la foi chez un adolescent sans découvrir en même temps un amenuisement de charité.

A cette première crise, une seconde ne tarde pas à se superposer.

2. On ne saurait trop insister sur la valeur spirituelle et pédagogique de belles messes communautaires. Elles peuvent devenir la pièce maîtresse d'un apostolat mené auprès des adolescents. A l'inverse on constatait au Congrès des aumôniers de lycée de 1950 combien des messes mal suivies pouvaient être funestes à la solidité de la foi. Cf. cette réflexion citée par M. l'abbé Vogel, dans son rapport sur « Foi et liturgie » : « En dehors de l'Eucharistie, j'ai de la peine à être religieux. »

2° *La crise de la pureté et de l'absolu moral.*

Médecins et psychologues ont signalé à l'envi la fréquence et l'ampleur de cette crise, qui découvre à l'adolescent de douloureuses contradictions entre l'absolu dont il rêve et la médiocrité de ses réussites ou l'indéniable évidence de ses échecs.

On peut dire que presque tous les adolescents connaissent cette tension angoissante. Et lorsque j'en fixe à quinze ans la prise de conscience je suis presque en retard. C'est quatorze ans qu'il faudrait dire, ou treize, ne craignant pas aussi de remonter plus haut pour en marquer les premiers symptômes.

Sa répercussion sur le plan religieux est profonde.

L'adolescent conçoit des absolus et il les désire avec violence. Instruit par l'expérience, l'homme mûr fait volontiers sienne la parole de saint Paul : « Au fond de mon être je prends plaisir à la loi de Dieu; mais je vois dans mes membres une autre loi qui combat contre la loi de mon entendement et qui me rend captif de la loi du péché » (Rom., VII, 22-23). Elle ne le justifie pas mais l'aide à comprendre et à supporter sa condition. L'adolescent ne peut se résoudre à cette ambivalence. Il veut tout et tout de suite. Il rêve d'une pureté absolue et définitive, qu'il entend d'ailleurs acquérir sans combat.

Cette volonté d'absolu, il l'apporte dans toutes ses conceptions : conceptions sociales, qui seront radicales et révolutionnaires; conception de l'honneur, qui ne tolérera en principe aucune forfaiture; conception de la sainteté, qui le rendra si sensible aux fautes des gens d'Église.

Mais lorsque l'idéal dont il a rêvé lui paraîtra hors de ses atteintes il versera sans tarder dans le découragement, l'abandon, le désespoir, et ira parfois jusqu'à envisager

le suicide. La tentation de l'absolu peut — si l'éducateur ne lui découvre pas son véritable sens — devenir pour l'adolescent le grand obstacle à l'absolu.

En fonction de ce critère l'adolescent va acquérir un sens très vif du péché, verser dans le solipsisme, attendre de la foi un secours quasi magique faute de quoi il la rejettera comme illusoire et inutile : « Croyez-vous qu'on puisse rester un chic type sans être chrétien? », m'a demandé bien souvent tel garçon pour qui toute la valeur de la foi tenait dans son utilisation morale.

S'il est heureux que l'adolescent ait le sens du péché, combien doit-on regretter qu'il l'éprouve le plus souvent en l'absence de toute aide de la part d'adultes qualifiés, je veux dire d'abord de son père et de sa mère, affectés le plus souvent de cette terrible faculté d'oubli qui caractérise les adultes. Le remords engendré par les premières chutes de l'adolescent — qu'il s'agisse de pensées, de désirs, de conversations — a cette intensité massive qui caractérise les chagrins d'enfant éprouvés dans une atmosphère de catastrophe, de monde qui se dérobe. Remords accru de l'impression qu'il est seul à connaître de telles faiblesses. En l'absence d'une réaction intelligente et mesurée de l'éducateur, il va s'y ajouter une tendance à l'obsession.

Deux conséquences contraires sont possibles dont l'effet sera également funeste pour la foi. Les uns vont se bloquer sur le péché. Le goût de la faute va sans cesse être entretenu par l'insatisfaction dont s'accompagne toute faute, de quelque ordre qu'elle soit. Alors une trame subconsciente se tissera. Elle fera rejeter insensiblement toute foi comme solidaire d'une morale dont le joug devient inacceptable. Et un jour c'est de sang-froid que l'adolescent s'insurgera contre une discipline qui prétend l'obliger à une lutte dont il ne veut pas. Les

autres vont se bloquer sur le remords. Ils connaîtront des formes froides de désespoir. Dieu ne peut pas me pardonner. Dieu ne peut pas m'aimer. Ils laisseront échapper des aveux définitifs d'impuissance : cette vie chrétienne est pour moi impossible.

C'est alors que nous saisissons à la fois et la valeur du sacrement de pénitence et aussi l'obstacle que peut constituer une compréhension insuffisante des conditions de sa réception. Valeur du sacrement : les confidences qu'il facilite permettent de ranimer les courages ébranlés, de faire prendre conscience à l'adolescent de la valeur des efforts qu'il essaie et la grâce travaille dans le secret. Nous n'insistons pas. Cet aspect nous est, Dieu merci, assez familier.

Mais nous ajoutons : obstacle. D'abord parce que l'adolescent a honte de ses fautes. S'il n'est pas aidé par une préparation intelligente qui, sans minimiser la portée de ses faiblesses, les situe *après* un certain nombre d'autres qu'il tend à oublier, après ces fautes engendrées par l'égoïsme, l'injustice, la déloyauté, n'en exagère pas à faux les conséquences préjudiciables, encore qu'elles demeurent toujours graves, il se taira. Son silence favorisera des habitudes désastreuses pour son équilibre, sa paix intérieure, sa confiance et finalement pour sa foi. Obstacle encore parce que l'adolescent — et c'est tout à son honneur — s'interroge sur son ferme propos. « Comment, dit-il, puis-je affirmer que j'ai la volonté de ne plus recommencer alors que je *sais*, à en croire mon expérience passée, que je vais recommencer. » Nous trouvons bien souvent des adolescents arrêtés devant le dilemme : être loyal, et alors ne pas se confesser, ou bien se confesser sans ferme propos vraiment sincère. Il est facile d'en sortir. Savoir qu'on va recommencer n'est pas vouloir recommencer. Sait-on jamais avec certitude abso-

luc les actes que l'on posera demain. Je traduis cette pensée en une facile petite histoire qui, établissant cette distinction entre le savoir et le vouloir, produit l'effet d'une libération. Mais si cette libération n'intervient pas, qui ne voit que s'éloignant de la confession, de la communion et bientôt de la prière, l'adolescent se coupe des sources de sa piété et donc des sources de sa foi.

Parmi les garçons et les filles qui tout à l'heure déclaraient avoir des doutes (56 %), plus du quart attribuent ces doutes à leurs difficultés pour conserver leur pureté ou pour en trouver une notion exacte. Ai-je besoin de dire que les lectures, les spectacles, les compagnons sont pour beaucoup dans ces difficultés et qu'indirectement, lectures, spectacles, compagnons sont les causes de cette perte dommageable de la foi ?

Si elles éloignent les uns de la foi, il faut aussi ajouter pour être exact qu'elles en rapprochent les autres. Ceux-là comprennent qu'elles peuvent être utilisées pour acquérir l'humilité et l'humilité fait sentir plus vivement le besoin de Dieu. D'ailleurs il est aisé en pareil cas de trouver la source du trouble de la foi. Lorsqu'elle a été reconnue, beaucoup acceptent le remède, le combat généreux qui cadre tellement avec le sentiment de leur dignité.

Cette seconde crise demeure tout au long de l'adolescence, latente ou franchement déclarée. Elle se superpose à la première. Elle en devient souvent l'expression inconsciente, renforçant l'égoïsme et empêchant l'expression d'un véritable amour. Même en supposant qu'il puisse y échapper, ou du moins la résoudre, notre adolescent n'est pas au bout de ses peines. Il lui reste à franchir une troisième étape, la plus difficile, parce que, en elle, se conjuguent les difficultés anciennes toujours prêtes à renaître, avec des difficultés nouvelles d'ordre spécifiquement intellectuel.

3° *La crise de l'esprit critique.*

Les deux crises que nous venons de décrire ont fait sentir à l'adolescent une rupture entre sa foi et certains mobiles de sa conduite. Voici que maintenant il va lui sembler découvrir une rupture entre sa foi et certaines exigences de sa pensée. Son trouble intérieur va atteindre au paroxysme.

L'ampleur du conflit dans lequel il est engagé ne va pas lui apparaître d'emblée. Quelques objections vont commencer à miner sourdement un édifice qu'il croyait solide et sans failles. Bientôt il va reconnaître que le débat est engagé non plus sur des détails mais sur le plan même de ses principes de connaissance. Enfin la coexistence continue des inquiétudes anciennes risque de le pousser vers une conclusion plus massive : l'incompatibilité foncière entre sa foi et la plupart de ses raisons de vivre.

Avant d'entrer dans le détail de l'analyse, ai-je besoin de faire remarquer que joue contre notre influence cette absence de formation profonde, cette mentalité logistique qui se croit raison et qui est prompte aux généralisations hâtives, aux conclusions irrémédiables, aux prises de position durcies, nouvelles manifestations de cette tendance à l'absolu que nous avons déjà notée. La vie seule sera assez patiente pour opposer à ces attitudes un démenti recevable. J'aime entendre un ami très cher répéter à ses élèves que « les vérités s'éprouvent autant qu'elles se prouvent ». Nos adolescents n'en sont encore qu'au stade de la preuve. Ils n'ont pas eu encore le temps de franchir l'étape concrète, existentielle de l'épreuve.

a) Une première gêne se manifeste à l'audition des objections courantes. Elles commencent à trouver audience aux alentours de quatorze ans.

Certaines se fondent sur une méconnaissance des vérités de la foi. Faut-il dire qu'elles ont été cueillies dans des livres et, hélas! parfois, bien que rarement, dans des cours dont on attendrait une information plus sérieuse. D'autres sont il est vrai plus acceptables. On sait les plus habituelles : problème du mal, prédestination, réalité des prodiges bibliques, des miracles évangéliques, fautes attribuées à l'Église... Sur ce dernier point les adolescents n'ont pas de difficultés à admettre nos explications. Ils savent que sans prétendre justifier les chrétiens qui ont souillé la communauté de leurs péchés, un temps se juge par un temps. Mais l'objection se montre insistante sur le terrain de l'efficacité temporelle présente. Ce critère devient aux yeux de beaucoup de nos contemporains un critère de vérité. L'histoire de ces dernières années explique sans doute cette aberration assez répandue et dont il n'est pas surprenant de retrouver la trace dans l'esprit de nos élèves.

Si en soi et sur le plan logique ces premières objections ne sont pas tellement redoutables, elles provoquent cependant un premier ébranlement, sérieux sur le plan psychologique, en donnant l'impression que la foi est tout de même quelque chose qui se discute et qui n'est pas tellement évident.

b) C'est alors que survient une véritable crise de la certitude.

Tout l'enseignement que donne aujourd'hui l'université — enseignement auquel il m'est agréable de rendre sincèrement hommage — est marqué d'exigence rationnelle. Nos adolescents vont concevoir cette exigence

rationnelle de façon fort simpliste et la foi ne va pas paraître la leur apporter telle qu'ils la désirent.

En réfléchissant sur le sens profond de leurs premières objections, ils vont se demander si la foi qu'ils possèdent encore n'est pas un résidu de leur enfance. L'adolescent se rappelle que les adultes ont exploité sa crédulité particulièrement en deux circonstances : quand il s'est agi d'expliquer les cadeaux de Noël et l'origine de sa vie. Il se remémore le sérieux de ses adhésions d'antan alors que l'objet en était purement imaginaire. On ne saurait trop souligner les conséquences désastreuses pour l'avenir de la foi de cette utilisation frauduleuse de la naïveté enfantine.

Puis il va confronter la certitude qu'elle lui apporte avec les autres certitudes que fortifient en lui l'acquisition du savoir. Ce qui rend très difficile cette confrontation c'est que l'adolescent ignore — comme je l'ai rappelé dans l'enquête à laquelle je faisais tout à l'heure allusion — le sens précis des mots évidence, certitude, témoignage, adhésion. Plus encore, il ignore la nature de la certitude historique, et la foi se pose sur un terrain historique, moral aussi bien que personnel. Il ne connaît qu'une seule certitude, celle qu'engendre l'évidence immédiate ou médiate. L'histoire lui apparaît à travers les affirmations massives et monolithiques des manuels. Elle lui apporte une certitude qui, à ses yeux, ne se distingue pas de la certitude mathématique, si bien qu'il n'y a pour lui qu'une seule attitude valable, la certitude née de l'évidence intrinsèque.

Or la foi ne lui fournit pas, et pour cause, cette évidence intrinsèque. Les affirmations de la foi sont *indubitables* parce qu'elles reposent sur un témoignage que l'on ne peut mettre en cause, celui du Christ. Mais leur nature est telle, leur objet est, par définition même, telle-

ment au delà de nos prises, qu'elles ne peuvent pas être évidentes. D'où le conflit.

Conflit inévitable! il faut le lui faire sentir. Car notre intelligence ne se repose vraiment que dans l'évidence de l'objet. Elle est donc dans la foi perpétuellement tentée d'osciller entre l'évidence du témoignage et l'inévidence du contenu du témoignage. Mais cette tension, cette recherche, est elle-même présomption de vérité : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé. »

c) Pourtant, lorsqu'on est ainsi orienté vers la solution de ces doutes, le problème n'est pas pour autant résolu car un écueil dangereux guette notre adolescent. La tentation de réduire la foi à n'être qu'une adhésion à un contenu purement conceptuel, loin de ses préoccupations quotidiennes alors qu'elle est aussi relation de personnes[3].

Devant une foi-confiance qui faisait courir le risque d'un relativisme théologique dont le modernisme à montré — comme il était aisé de le prévoir — qu'il n'était pas vaine menace, l'Église a été amenée à souligner l'importance du contenu conceptuel de la foi. Cette vue très appuyée au moment de l'apparition de la Réforme ne doit pas nous faire oublier la dimension personnelle de l'acte de foi. Le contenu conceptuel se fixe dans les limites de la Révélation, telles que les entend l'Église, et permet précisément cette unité des croyants que l'Église a sauvegardée tout au long de son histoire. S'en tenir là cepen-

3. Les lignes qui suivent sont directement inspirées de la très belle conférence donnée par M. l'abbé Brien, aumônier de l'École normale supérieure, au Congrès des aumôniers de lycée de 1950, publiée dans le numéro de décembre 1950 du *Lien*, organe de l'Association professionnelle des aumôniers de l'enseignement public. Cf. Jean Mouroux, *Je crois en toi, structure personnelle de la foi*. Éd. de la Revue des Jeunes, Paris, 1949.

dant c'est laisser fuir une partie de ce souffle de vie qui doit traverser l'acte de foi, c'est s'exposer à s'entendre dire : « Cela ne me touche pas; cela ne m'intéresse pas; je ne me sens pour la foi aucun enthousiasme. »

Le désintéressement de l'objet de la foi sera donc l'aboutissement d'une crise intellectuelle complexe. Son analyse va nous mener dans cette espèce de quatrième dimension de la foi où va agir la grâce.

Le Seigneur est une personne. La foi n'est complète, c'est-à-dire vivante et personnelle, que si elle est connaissance d'une personne. Or on ne connaît pas pleinement une personne lorsqu'on n'en connaît que des notations intellectuelles. Au fond nous ne connaissons qu'un très petit nombre de personnes. Il y a toute une série de connaissances de la personne qui par un lent dégradé finissent par l'assimiler à une chose.

« Au premier rang de ceux que vous connaissez, disais-je à mes élèves, il y a vos parents et vos amis les plus chers. Vous les connaissez parce qu'ils vous ont livré leurs secrets, parce que vous vivez tout près d'eux et parce que vous cherchez à les fréquenter. Ils représentent pour vous des personnes. Vous pouvez les comprendre, les deviner, allez au delà d'une réflexion primesautière pour découvrir les trésors de leur cœur.

« Derrière vos parents et ces quelques rares amis, ceux dont vous connaissez encore des traits individuels. Les autres camarades de votre classe et ceux des classes immédiatement voisines. Mais déjà, avec eux, vous êtes beaucoup plus exposés à l'incompréhension.

« Au delà, ceux qui ne sont plus pour vous que des choses individualisées : le concierge par exemple : celui qui est là pour passer sa tête hors de la loge lorsque vous entrez. De lui vous ne savez rien. Ni son nom, ni son foyer. Il est là, nécessairement, automatiquement,

comme une raison d'être, comme le monument aux morts est à sa place immuable dans la cour afin de rappeler un souvenir.

« Au delà encore, la toile de fond des élèves anonymes, même plus individualisés.

« On ne connaît une personne que dans une communion de vie, d'efforts, de sentiments. Dans la mesure où cette communion ne s'opère plus, la personne autrefois connue et aimée recule de plans en plans jusqu'à n'être plus qu'une chose anonyme. »

Or, sous la pression des diverses crises que nous venons de parcourir, la communion de l'adolescent avec son Dieu s'est brisée. Le Dieu de l'enfance avec lequel il entretenait des rapports allant jusqu'à la confidence est maintenant devenu uniquement la raison d'être, le premier moteur, la chose. Il n'est plus le Dieu aimant et aimé. Et donc, il ne compte pas plus dans sa vie que ne compte le concierge du lycée, le vendeur du kiosque de journaux, l'aveugle qui joue au coin de la rue : « Il ne me touche pas; il ne m'intéresse pas; je n'ai plus d'enthousiasme. » A quoi s'ajoute un doute rétrospectif sur la foi de l'enfance que j'ai entendu plusieurs fois formulé dans les mêmes termes : « Est-ce que j'ai jamais eu la foi ? »

Cette dernière forme de crise, que l'on pourrait appeler le desséchement du cœur, me paraît assez généralisée aujourd'hui. On imagine sans peine comment y concourent tous les facteurs que nous avons successivement détectés. Pourtant, au sein même de sa complexité, cette crise ne doit pas nous laisser sans espoir. Surtout lorsque nous nous rappelons la miséricorde de Dieu et le propos universel de salut de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il est temps de compléter notre étude par quelques remarques sur le cas de ceux qui ont dépassé ces caps dangereux.

II. — La foi des adolescents fidèles

Nous n'entendons parler ici que de la foi vivante. Et nous écartons dès l'abord le cas de ceux qui, par paresse ou par peur, n'ont pas cherché à approfondir leur foi ou se sont abandonnés à un formalisme paresseux.

Quels sont les caractères de cette foi sûre de l'adolescent chrétien ?

C'est une foi éclairée et lucide, une foi motivée, avec des exigences rationnelles qui ne sont pas sans recéler des dangers, une foi agissante.

1° *Une foi éclairée.*

Une des questions de notre enquête essayait de percer les raisons de l'absence des doutes chez ceux qui déclaraient ne pas les connaître.

Un nombre tout à fait infime de réponses alléguait le peu d'intérêt soulevé par les problèmes religieux, ou la peur de se poser des questions, ou la légèreté d'esprit qui avait fait oublier de réfléchir sur ce point. Les quatre cinquièmes de nos élèves avaient raisonné leur attitude religieuse. Ils avaient entendu d'ailleurs bon nombre d'objections et ils n'en paraissaient pas tellement impressionnés.

Il est apparu nettement que la foi de nos adolescents n'était pas une foi aveugle, ni même une foi de sentiment et pas davantage une foi d'enthousiasme, ce qui après tout ne me paraît pas tellement regrettable. Dira-t-on que je me contredis ? Je ne pense pas que l'enthousiasme puisse *fonder* la foi. C'est élémentaire prudence : les enthousiasmes passent et seules les idées restent. Qu'il

vienne se surajouter à une foi bien établie, j'y consens et même je le souhaite. Mais qu'il ne prétende pas suppléer à des bases indispensables.

Ce souci de clarté se retrouve dans le choix des remèdes que nos élèves préconisent pour résoudre leurs difficultés. Ils savent bien que ce n'est pas en cherchant à s'étourdir qu'ils les feront disparaître. Ils en repoussent la suggestion à une majorité qui est presque une unanimité. Un quart seulement, avons-nous dit, lie ces doutes à des fautes inavouées.

Ces chiffres s'éclairent par nos souvenirs. Tous les éducateurs chrétiens revoient en pensée ces adolescents désireux d'explications, de lectures qui répondent à leurs interrogations, qui résolvent les objections entendues. Ils savent avec quelle chaleur ils parlent des discussions soutenues, avec quelle loyauté ils éprouvent la valeur des arguments dont ils se sont servis ou que l'adversaire du moment leur a opposés.

Ceci nous amène au second caractère de leur foi.

2° *Une foi motivée.*

Car il y a chez les adolescents une exigence de motivation rationnelle qui nous fait retrouver la préoccupation rationnelle de leur milieu intellectuel. Nous avons dit déjà combien elle est néfaste à leur fidélité lorsqu'elle est mal comprise.

L'adolescence est pleine de contradictions. Ceux-là se plaignaient tout à l'heure de ne pas éprouver d'enthousiasme. Ceux-ci répugnent maintenant à considérer le christianisme comme une mystique dynamique. Peut-être sentent-ils inconsciemment qu'ils seraient alors entraînés vers des engagements généreux jusqu'au sacrifice, vers

de possibles héroïsmes. Et s'ils ont évité les plus graves inconvénients de la crise d'égoïsme et de paresse, ils ne sont pas complètement exorcisés de ses conséquences mineures. Il est vrai que leur génération, déçue par les circonstances, constatant les variations d'une opinion publique prête à brûler aujourd'hui les héros qu'elle acclamait hier, est en partie excusable d'une prudence prématurée bien que décourageante pour les éducateurs. C'est donc sur le terrain rationnel que nos adolescents fidèles vont avant tout chercher la motivation de leur foi. Au risque de dépasser le but et de croire trouver par instants une évidence intrinsèque, au risque d'un saut dans l'abîme le jour où cette évidence leur apparaîtra comme légitimement contestable.

Un tel excès reste cependant l'exception. C'est le témoignage du Christ qui heureusement l'emporte dans la hiérarchie des motifs qu'ils parviennent à dégager. Mais les miracles du Seigneur les persuadent plus que sa personne ne les attire. Et leur foi risque de n'être pas assez un amour, une relation de personnes.

Beaucoup font encore état d'un accord intérieur entre leur foi et leurs besoins : accord qui participe à la fois de raisons intellectuelles plus ou moins clairement pressenties et de raisons sentimentales, en employant ce dernier terme dans un sens à la fois large et profond. Cet accord s'exprime chez bon nombre dans l'affirmation plus précise que la foi donne un sens à leur vie. Sans doute cette raison n'est-elle pas assez théocentrique. Elle laisse subsister le danger de réduire la foi à n'être plus qu'un moyen au service d'une fin trop égoïste. On se rappelle la réflexion de ce garçon qui n'est pas de famille chrétienne et qui est fort tenté d'abandonner les derniers vestiges de sa foi : « Croyez-vous qu'on puisse être un chic type sans être chrétien ? » Cet utilitarisme moral

pourra n'être qu'une étape provisoire, un point de départ vers une compréhension meilleure de la foi. L'amitié n'est-elle pas essentiellement fondée sur l'estime? Et quelle meilleure préface à ces relations d'amour qui constituent l'épanouissement normal de la foi souhaiter pour nos adolescents!

Il ne saurait s'agir toutefois d'une jouissance passive, d'une amitié à sens unique. Pour qu'elle acquière toutes ses dimensions et qu'elle s'installe à l'aise dans l'âme la foi doit être surtout agissante. Ce dernier aspect ne fait pas défaut.

3° *Une foi agissante.*

Il faut en effet éprouver sa foi. Je dirai de la foi qu'elle est une réalité de l'ordre existentiel et je comparerai sur le plan psychologique l'expérience de la foi à l'expérience de la liberté.

La croyance à la liberté ne s'acquiert que par l'expérience. Je ne parle pas d'une expérience négative, mais d'un engagement qui donne volontairement tel sens à notre vie. L'expérience de la liberté est essentiellement une expérience du présent. Un acte passé de liberté est un acte mort. De ce résidu de liberté vivante, il est facile de faire la dissection. Mais la vraie liberté échappe à cette analyse comme échappe la vie au médecin qui tente l'autopsie du cadavre. De même pour saisir la vraie nature de l'acte de foi, il faut le vivre. On n'acquiert pas la foi par une démonstration, encore qu'une démonstration puisse après coup fonder légitimement un acte de foi.

Qu'on me permette de citer ici un témoignage que je puise dans la vie de Jean Badelle, ancien élève de Nor

male supérieure et ancien secrétaire général de la J.E.C. Le problème de la foi l'avait particulièrement tourmenté à l'âge de l'adolescence.

D'où vient, écrivait-il à un ami incroyant, que j'aie réussi, malgré les fautes et les doutes, à garder intacte ma foi ? C'est, je crois, que je me suis obligé à sortir de moi-même dans les trois dernières années où j'étais à Bourges : j'ai eu la responsabilité d'un petit groupe d'Action catholique où il fallait prévoir les besoins des autres; cela m'a permis d'approfondir ma religion, de fréquenter plus souvent et avec plus de ferveur les sacrements. Je me suis habitué à ne pas considérer uniquement le côté intellectuel des choses, mais aussi *leur aspect vital* que l'on n'a pas le droit de négliger et que l'on oublie souvent. Ces deux dernières années, au contraire, où j'ai commencé à me replier sur moi-même, ont marqué un recul sensible : ç'a été aussi le moment de mes doutes les plus forts [4].

Le biographe de Jean Badelle, Pierre Golliet, commente pertinemment :

Il sentait qu'il est vain de défendre la foi théoriquement si on ne travaille pas d'abord à la faire exister dans l'âme par un effort de générosité. Le salut lui vint de cette idée que la foi n'est vulnérable qu'à partir du moment où elle commence à n'être plus vivante.

Ne nous étonnons donc pas de trouver chez ceux de nos adolescents qui gardent la foi le service actif de Dieu et du prochain. Service du prochain dans le dévouement à des œuvres de jeunes, le soin donné à la visite des pauvres et des malades, l'application aux services exigés par le foyer familial.

Prenons-y garde cependant : cela ne suffit pas. Cela peut même dégénérer en une sorte de formalisme moral, supérieur certes au formalisme cultuel, mais lui aussi

4. Pierre Golliet, *Jean Badelle,* éd. Laboureur, Paris, 1944, pp. 168-169.

laïc et anthropocentrique. Il faut aller jusqu'au service de Dieu et même commencer par là. Prière! prière qui n'est pas comprise comme une action habile pour plier la volonté divine à nos caprices, mais qui renverse la perspective et qui se destine à plier en toutes choses notre volonté à celle de Dieu. Prière par le Christ Notre-Seigneur dont la nourriture était de faire la volonté de son Père. Prière alimentée par ces thèmes bibliques dont la saveur religieuse, parfois un peu amère, parfois infiniment douce, révèle en rapprochant et rapproche en révélant. Prière qui se veut alternativement communautaire et solitaire. Pour garder la foi, nos jeunes doivent faire l'expérience de cette prière.

Sacrements aussi, spécialement l'Eucharistie, rencontre avec la personne du Christ, pourvu que de la part de nos adolescents elle soit bien rencontre de leur personne. Certains semblent y trouver parfois comme une révélation de la présence divine. Point n'est là le but des sacrements qui nous donnent bien plus une grâce invisible et il faut défendre notre garçon contre des illusions qu'un jour il découvrirait décevantes. Mais si j'en crois les textes — et particulièrement le chapitre VI de saint Jean — comment oublier qu'à celui qui mange la chair et boit le sang du Christ est promise, non la correction de ses défauts, mais cette vie éternelle dont la foi est en même temps et l'ébauche et le gage.

Au terme de cette étude que j'aurais pu encore intituler non sans importantes réserves, « D'une pédagogie de la foi », dois-je me justifier du reproche d'avoir voulu substituer une expérience d'adulte à l'irremplaçable expérience personnelle que doit faire l'adolescent pour conserver sa foi? Je ne le pense pas. Le lecteur aura compris qu'il s'agit seulement de protéger cette expérience,

de lever les obstacles qui l'empêchent de se poursuivre librement, de lui épargner les pas inutiles ou les sentiers d'une trop évidente perdition. D'autant qu'il ne s'agit pas de découvrir un trésor mais d'en assurer la possession.

Dira-t-on aussi que la foi va paraître soumise à trop d'impossibles conditions? Mais ce qui, à travers le prisme de nos analyses, paraît compliqué retrouve dans la simplicité de l'acte vital une facilité parfois déconcertante.

Et puis la grâce est là. Parfois comme timide, s'insinuant dans le secret pour de laborieuses démarches qui font péniblement et à travers bien des embûches parvenir tout de même au but. Parfois aussi envahissante, irrésistible, lumineuse et portant sans effort l'âme vers son Dieu. Il faut attendre l'heure de l'Esprit qui souffle où il veut et dont personne ne sait d'où il vient et où il va! Mais à travers nos angoisses pour des êtres qui nous sont chers cette attente n'est pas sans espérance pour nous qui croyons à l'amour.

Aussi bien, tous sont susceptibles d'être soulevés par la foi, tous, et surtout les pauvres, les humbles, tous ceux à cause desquels le Christ rendait grâces au Père parce que cachant les mystères divins aux savants, il n'avait pas craint même aux plus petits d'en dévoiler la grandeur.

PAUL GOUYON.

ATHÉISME ET RÉVOLTE CHEZ CAMUS

Albert Camus exprime son souci fondamental, qui est l'Homme, tantôt par des œuvres d'imagination où les idées ne sont pas séparées des existants qui en vivent, tantôt par des essais qui dégagent la vérité des créations romanesques antérieures. Ainsi *L'Homme révolté* [1] est la reprise réflexive de *La Peste* [2], comme *Le Mythe de Sisyphe* [3] était la reprise réflexive de *L'Étranger* [4]. Le meilleur Camus n'est pas le philosophe : l'inquiétude métaphysique du *Mythe de Sisyphe* est bien moins convaincante que celle du *Malentendu* [5] ou de *Caligula*. Pourtant la forme de l'essai philosophique correspond à une exigence très profonde chez Camus, l'exigence de lucidité. « Tout commence par la conscience », nous dit-il — tout, c'est-à-dire la joie et l'angoisse de l'homme. En deçà de la réflexion, routine et banalité. Seule la conscience peut faire que notre vie soit vraiment vécue. C'est pourquoi nous ne pouvons renoncer à la réflexion, bien qu'elle nous déracine et nous détruise : « Commencer à penser, c'est commencer d'être miné [6]. »

Ce drame d'une réflexion qui nous perd et nous sauve à la fois, bien des esprits le vivent en secret. La grandeur de Camus — et sa tâche — c'est de le vivre en plein jour devant tous ceux qui cherchent en lui un guide. Le sérieux et la patience de son effort pour comprendre

1. N.R.F., 1951. — 2. N.R.F., 1947. — 3. N.R.F., 1944. — 4. N.R.F., 1942. — 5. N.R.F., 1944.

6. Robert de Luppé a bien marqué ce rôle du « moment de conscience » dans l'œuvre antérieure à *L'Homme révolté*. Cf. « Albert Camus ». Éd. du Temps Présent, 1951.

otre temps le désignent pour ce rôle. Nous reconnaissons notre inquiétude dans la sienne parce que ses problèmes sont, purifiés, réduits à leur essence et poussés u terme de leur logique, nos problèmes, nos pas ceux ue nous choisissons, mais ceux qui nous ont choisis – le suicide, thème du *Mythe de Sisyphe,* le meurtre, hème de *L'Homme révolté.* Autrement dit le nihilisme, 'est-à-dire l'indifférence à vivre et le crime logique.

Camus ne s'intéresse à ce nihilisme que pour en sortir. Déjà dans *Le Mythe de Sisyphe;* plus encore dans *L'Homme révolté.* En effet, dans la première de ces œuvres Camus nous proposait d'aimer la vie pour elle-même, en dehors de toute mystification, dans son absurdité, mais il n'osait encore affirmer aucune valeur. Dans a seconde, la nature humaine est reconnue comme une aleur au nom de laquelle Camus juge l'histoire contemoraine. Ces deux œuvres ont cependant un point comun : la seconde reprend en l'équilibrant, mais sans affaiblir, le cri de révolte poussé par la première.

La philosophie de l'absurde

Le Mythe de Sisyphe présentait le suicide comme le eul problème philosophique vraiment sérieux. Entenons le suicide métaphysique, celui par lequel on avoue ue « cela ne vaut pas la peine ». Ce problème conduisait amus à une méditation sur l'absurde : peut-on vivre ans raisons de vivre? Nous trouvons dans *Le Mythe de isyphe* une phénoménologie et une métaphysique de absurde — une phénoménologie au sens husserlien, 'est-à-dire la description d'une expérience humaine gnificative, une métaphysique, car l'absurde était alors our Camus une expérience privilégiée qui nous révélait vérité de la condition humaine.

L'Étranger, paru en 1942, préparait la voie à cett analyse notionnelle, car ce roman était construit de façc à nous communiquer le sentiment de l'absurde à propc d'une existence humaine. Ce livre est déconcertant, mai l'effet est voulu. Le héros de *L'Étranger,* Mersault, es un homme aburde. Non seulement il ne vit pas selon le normes communes, mais il vit sans normes. Ses juge ments ne s'appuient pas sur un système fixe de valeur et d'ailleurs il ne juge pas. Sa conscience enregistre de faits successifs sans construire de l'un à l'autre aucu lien significatif. Les propositions causales sont bannie de son langage. Ses relations avec autrui sont auss fragmentaires : livré à l'impression du moment, il ignor les sentiments, au sens où un sentiment est cette unit synthétique qui coordonne et dirige les affects. Son exis tence se décompose en une suite de gestes dont chacu tient tout entier dans le présent, sans prolonger le pass ni engager l'avenir. Son monde est celui de l'empirism classique, un monde discontinu, désagrégé, sans liaiso interne entre les moments successifs, entre les aspects d l'expérience, entre les consciences individuelles. So temps s'éparpille en une suite de présents fermés les un aux autres, suite décevante dont on sait qu'elle deme rera inachevée sans prévoir quel instant consommera rupture.»

Telle est la vie absurde. Elle nous heurte, nous n'oso pas la regarder en face. Cependant chacun peut dans moment de lucidité éprouver le choc de l'absurde deva sa propre vie. Il suffit d'un dépaysement. C'est en eff d'après Camus, la mécanisation de notre comporteme qui nous cache l'absurde, qui nous masque l'étrang du monde, celle des êtres et notre propre étrange Celui auquel nous sommes le plus habitués — no même — n'est-il pas en même temps le plus inconnu

celui que nous croyons le mieux connaître ? L'accoutumance nous dissimule le manque de relations internes entre les actes de notre vie et les éléments de notre monde. Mais les liaisons associatives fortifiées par l'habitude ne sont pas des relations intelligibles, la répétition quotidienne des mêmes gestes n'est pas la fidélité, la familiarité de l'existence en commun n'est pas l'amour. Que « les décors s'écroulent », que l'habitude cesse d'animer les êtres et les choses de son éclat factice, alors le monde reprend sa figure étrange, il redevient ce qu'il est, un monde épais, inconnu, négateur de la conscience et de l'homme. Camus ne rencontre donc pas l'absurde au terme d'une critique réflexive, comme Kierkegaard ou Nietzsche; c'est pour lui une expérience, toute proche de l'expérience de la nausée chez Sartre : « dans un univers soudain privé d'illusions et de lumières, l'homme se sent un étranger. Cet exil est sans recours puisqu'il est privé des souvenirs d'une patrie perdue ou de l'espoir d'une terre promise. Ce divorce entre l'homme et sa vie, l'acteur et son décor, c'est proprement le sentiment de l'absurdité ».

Cette expérience brise la vie et elle pourrait conduire au suicide celui qui ne se contenterait pas d'une vie simplement vécue. Mais Camus tente ce paradoxe : mourir parce que la vie est absurde, c'est nier l'absurde et méconnaître la certitude entrevue. Ni l'homme tout seul, ni le monde tout seul ne sont en effet l'absurde, mais celui-ci jaillit de leur confrontation, de la contradiction entre l'exigence humaine d'unité, de vérité, d'amour et la division, le non-sens, la solitude que le monde nous offre en réponse. « L'absurde n'est pas dans l'homme, ni dans le monde, mais dans leur présence commune... Ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel

et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne a plus profond de l'homme. L'absurde dépend autant d l'homme que du monde. » Le suicide supprimerait l'ab surde en même temps que la conscience; s'il doit êtr maintenu, si je dois préserver cela même qui m'écrase il faut vivre; la logique de l'absurde ne conduit pas à l mort.

Mais *Le Mythe de Sisyphe* nous demande de vivre fac à l'absurde, de maintenir, par une conscience toujour renouvelée, toujours tendue, ce conflit entre un mond irréductible à la raison et l'appétit humain d'absolu, c confrontement perpétuel de l'homme et de sa propr obscurité, cette exigence d'une impossible transparenc qui remet le monde en question à chacune de ses secon des. La révolte est cet état métaphysique de l'homm conscient; l'homme révolté est le seul lucide, le seu éveillé; il n'a pas d'illusions et il sait bien que son desti est écrasant, mais il l'affronte sans s'y résigner. L'hon neur métaphysique consiste à soutenir l'absurdité d monde et la grandeur de l'homme est dans ce comba sans espoir : « Nous appelons virils les lucides et nou ne voulons pas d'une force qui se sépare de la clair voyance. » Or la lucidité pour Camus c'est l'athéisme Le Jugement dernier de l'Évangile ne s'oppose pas moin à l'absurde que le Savoir absolu du rationalisme. Qu l'on dise « Tout est grâce » au lieu de « Tout ce qui es réel est rationnel » on n'en postule pas moins une intelli gibilité totale, un dernier mot des choses. La foi es incompatible avec l'expérience de l'absurde.

De l'absurdité a l'athéisme

La conclusion de Camus n'est pas évidente et nou pouvons la discuter, car elle suppose une majoration d

l'expérience. Que le réel nous apparaisse souvent absurde, c'est vrai, et cette vérité n'est pas négligeable, mais la réalité de l'absurde ne nous permet pas de conclure à l'absurdité du réel. Le monde nous présente le visage de l'absurde, mais il nous présente *aussi* le visage de la vérité découverte et de l'amour partagé. Tout n'est pas vrai, harmonieux, heureux, mais il y a des vérités, de l'harmonie, du bonheur. L'expérience de l'absurde ne supprime pas l'expérience de la signification, même si elle la limite. D'ailleurs si tout était absurde rien ne le serait car ce mot perdrait toute signification et ne pourrait même pas être prononcé. La notion d'absurde suppose que l'on ait acquis quelques vérités et compris à leur contact ce que c'est que l'intelligibilité. Il serait donc paradoxal — et *Le Mythe de Sisyphe* soutient le paradoxe — de faire de l'absurde la vérité exclusive de l'existence humaine.

Or la médiation de ce paradoxe est nécessaire pour passer de l'absurdité à l'athéisme. La foi ne dispense pas d'une réflexion sur l'absurde entendu comme la limitation du sens par le non-sens. Camus se figure trop souvent le chrétien comme un homme satisfait de posséder dès maintenant la clef de tous les problèmes, un initié pour qui les ténèbres d'autrui ne seraient que lumière. La clarté de la foi est pourtant mystérieuse : à supposer que tout devienne un jour intelligible, il y a encore, pour nous qui sommes engagés dans ce monde et dans l'histoire, de l'inintelligible, par exemple la souffrance des enfants. L'absurde reste, même pour le croyant, une réalité présente. Mais ainsi compris il ne supprime pas la foi : celle-ci nous donne une lumière suffisante pour que nous réalisions la volonté de Dieu dans l'instant présent; elle ne nous permet nullement d'élaborer un savoir absolu et il n'est pas sûr que la lumière de la gloire elle-

même nous le permette. Dieu restera Dieu, même dans l'au-delà, et saint Irénée nous dit que parmi les questions difficiles que soulève l'Écriture, il en est que Dieu se réserve, « non seulement en ce monde, mais même dans le monde futur, afin que Dieu ait toujours à enseigner et l'homme toujours à apprendre de Dieu[7] ». La foi nous ouvre la perspective d'un avenir éternel, où nous comprendrons le sens religieux que nous aurions pu donner à notre existence et celui que Dieu lui donnera malgré ses échecs, mais seul un excès d'intellectualisme pourrait nous faire confondre la vision béatifique avec la suppression de toute obscurité dans notre connaissance.

L'expérience de l'absurde ne peut être opposée à la foi que si, par un excès inverse, on fait de cette limitation du sens un non-sens absolu et définitif, ce qui dépasse évidemment l'expérience et suppose « le pari déchirant et merveilleux de l'absurde ». Camus reproche à la foi son passage à la limite : croire à la Vérité absolue parce qu'il y a des vérités, à l'Amour absolu parce qu'il y a des amours. Mais lui-même passe à la limite dans un autre sens en généralisant l'absurde. On voit bien ce qui l'y pousse et ce qui l'écarte de la foi : celle-ci est trop belle, elle répond trop bien à nos aspirations pour n'avoir pas été inventée exprès. Mieux vaut rester passionnément attaché à la terre et à ses vérités humbles mais certaines que de courir le risque d'une mystification. L'homme absurde connaît ses limites : sa révolte est sans avenir et sa conscience périssable. Mais il préfère à la nostalgie d'un autre monde l'effort absurde et sans portée, le travail inutile et sans espoir. Son héros est Sisyphe « condamné à rouler sans cesse un rocher jusqu'au sommet d'une montagne d'où la pierre retombait

7. *Adversus Haereses*, II, 28, 2.

par son propre poids », mais Sisyphe est son héros parce qu'il est conscient : « Il n'est pas de destin qui ne se surmonte par le mépris. » Parce qu'il connaît toute l'étendue de sa misérable condition, parce qu'il n'est dupe de personne, « il faut imaginer Sisyphe heureux ».

Il est permis de se demander si le courage est bien du côté des révoltés. L'athéisme proteste contre la sécurité du croyant, mais il n'est peut-être lui-même qu'une lassitude de l'esprit, incapable d'accepter dans la foi une vérité qui ne s'impose pas à l'intelligence, un espoir qui n'est pas vérifiable dans le présent, mais seulement dans l'avenir. Préférer le certain et le proche, n'est-ce pas manquer d'élan ? Il faut beaucoup d'audace pour mettre son espérance en l'au-delà. Le refus de la vie éternelle conduit Camus à une situation assez curieuse qui se manifeste surtout à la lecture de *L'Homme révolté*. Sisyphe n'est pas Prométhée, mais l'un ne va pas sans l'autre. On ne peut affirmer le non-sens absolu du monde et croire que ce monde soit l'œuvre d'un Dieu puissant et bon. L'absurdité généralisée conduit à la révolution métaphysique, c'est-à-dire à la mort de Dieu. Or le cercle de l'athéisme apparaît du fait que la généralisation de l'absurde supposait déjà le refus de Dieu. Le monde sans la foi est trop mauvais pour être une œuvre divine, mais le monde de la foi est trop beau pour qu'on puisse y croire. La conscience révoltée désespère du monde qui ne lui apporte pas l'absolu désiré, mais cet absolu lui a été présenté et elle l'a refusé. Dieu est jugé coupable d'avoir créé les hommes mortels, mais on n'écoute pas la promesse de la vie éternelle qui lui rendrait l'innocence. L'absurde est préféré à Dieu et Dieu est condamné au nom de l'absurde.

La crainte de Camus est que l'idée de la vie éternelle

ne détourne l'homme de la vie présente. Le risque existe, mais le croyant qui y succombe méconnaît les exigences de sa foi. Sans estimer avec Camus qu'il faille passer par l'acceptation de la mort totale pour conquérir la seule valeur permise à l'homme, la passion de l'inutile, Péguy nous rappelle « cette grandeur unique que confère à l'homme d'être incessamment *exposé* [8] ». La finitude nous coûte et c'est elle cependant qui donne son sens à la liberté humaine. Le tragique et la valeur de celle-ci viennent de ce que nous n'avons pour décider de ce que nous serons éternellement qu'une vie limitée, très imparfaite, où nous nous perdons dans le détail, dans l'accessoire, où nous n'achevons jamais ce que nous commençons et où nous ne disposons même que d'une initiative restreinte. C'est cette jonction du temporel et de l'éternel qui fait l'homme. Les deux termes doivent être retenus. Nous n'avons qu'une vie et la vie éternelle n'est pas une prolongation de cette vie où nous pourrions faire ce que nous n'aurons pas fait ici-bas. Mais cette vie prépare une éternité dont la présence à l'existence humaine ne saurait être évacuée sans que celle-ci perde toute profondeur. Il semble bien en effet que les philosophies athées ne gardent un sentiment profond de l'existence que si elles continuent à affronter cette vie éternelle ne serait-ce que dans l'interrogation ou même dans la négation.

L'opposition établie par *La Peste* entre le prêtre et le médecin est une opposition factice. La foi ne dispense pas de lutter contre le mal. On peut rendre grâces à Dieu et chercher à guérir les hommes. Le Dr Rieux et le P. Paneloux reconnaîtront d'ailleurs que tous deux haïssent la mort et le mal et que, bon gré mal gré, ils sont « ensemble pour les souffrir et les combattre ». Le croyant

8. *Clio*, p. 214.

ne doit pas oublier que l'absurde dépend en partie de l'homme, que celui-ci peut accroître ou diminuer la part de la non-signification dans le monde. L'analyse de Camus aurait dû le conduire à cette conclusion dès *Le Mythe de Sisyphe* : si l'absurde résulte de la confrontation entre l'homme et le monde, l'homme joue son rôle en affirmant son exigence de signification. La vraie révolte, qui constate l'absurde sans y consentir, n'est-elle pas de travailler pour la vérité et pour l'amour ? C'est bien ce que Camus nous proposera dans *La Peste*, cette parabole de la communauté humaine en proie au malheur. Au contact de la souffrance qui les atteint tous, les hommes prennent conscience de leur solidarité et de la seule tâche qui soit à la fois possible et nécessaire : réparer dans cette création tout ce qui peut l'être. Mais tandis que le héros de *La Peste* sera le médecin, celui du *Mythe de Sisyphe* est le comédien dont la morale est exactement contraire. Dans ce livre Camus prenait l'absurde comme un donné général, définitif, absolu — un en soi — et il en tirait l'amère conclusion « tout est permis ». Si rien n'a de sens, si l'on peut affirmer n'importe quoi, tout est possible et rien n'a d'importance. Les actions humaines sont équivalentes : « On peut raisonner les crématoires comme on peut aussi se dévouer à soigner les lépreux. » Toutes les raisons, toutes les justifications étant dérisoires, la lucidité et le courage exigent qu'on vive sans raison, sans justification. Une nouvelle valeur surgit de cette critique des valeurs : l'engagement sans la foi. Il faut agir sans croire à la valeur éternelle de son action : « Ce qui compte, ce n'est pas de vivre le mieux, mais de vivre le plus. » Passion du gratuit et de l'éphémère, dont le héros est le comédien, qui joue tous les rôles sans croire à aucun.

Par cette morale la philosophie de l'absurde suscite

les expériences qui la confirment. Invités à jouer avec la vie, nous nous engageons dans n'importe quelle expérience et, dans ce désordre de notre pensée et de nos actes, nous finissons par ne plus croire à rien parce que nous n'avons rien respecté. Notre existence perd toute justification parce que nous n'avons pas su la consacrer à ce qui l'aurait justifiée. Au lieu de dire que la vie n'a pas de sens, ne serait-il pas plus juste de dire que nous lui avons retiré son sens? Ce drame — très contemporain — est celui de *Caligula*, l'empereur qui a voulu vivre jusque dans ses extrêmes conséquences la logique de l'inconséquence. Mais une pièce de théâtre n'est pas une démonstration : au spectateur de juger si Caligula est un héros ou un échec. En 1947, trois ans après *Le Mythe de Sisyphe* et deux ans après *Caligula*, *La Peste* était beaucoup plus nettement constructive. Poursuivi par la hantise du meurtre légal ou révolutionnaire impliqué dans toute action politique, Tarrou y prêchait une morale de la sympathie, de la compréhension, dont la volonté de devenir « un saint sans Dieu » rappelait le Salavin de Duhamel. En 1951 *L'Homme révolté* reprend sur le plan réflexif l'itinéraire du roman. Dépassant le stade négatif où la lucidité ne se distinguait pas du rejet des valeurs, Camus reconnaît qu'on ne peut fonder une morale sur l'absurde; sa réflexion se réfléchit elle-même et cette *réflexion seconde* — au sens de Gabriel Marcel — le met en présence d'une valeur qu'il juge désormais incontestable : l'Homme, la nature humaine. La distance parcourue du *Mythe de Sisyphe* à *L'Homme révolté* mesure le courage intellectuel de Camus et sa liberté à l'égard du personnage littéraire dans lequel ses premiers ouvrages auraient pu l'enfermer.

La morale de la révolte

Il est vrai que *Le Mythe de Sisyphe* présentait déjà l'absurde comme un postulat dont Camus développait les conséquences en une sorte d'exercice logique, mais il était difficile de croire à un simple jeu de l'esprit. *L'Homme révolté* partage l'athéisme du *Mythe de Sisyphe*, mais il donne à l'absurde dans la pensée de Camus la place du doute méthodique dans la pensée de Descartes. De même que le doute, après avoir écarté les préjugés, se dépasse lui-même en certitude, de même l'affirmation de la valeur jaillit du mouvement de révolte qui n'est pas seulement négatif, mais qui unit le *oui* au *non*, qui refuse une part de l'existence au nom d'une autre part qu'elle exalte. Pour provoquer chez l'homme révolté une prise de conscience de la valeur impliquée dans sa protestation, il suffit d'approfondir la révolte, de la soumettre à une analyse réflexive, de peser sur l'un des termes dont l'affrontement constitue l'absurde : l'homme et le monde. Il y a dans l'homme une valeur au nom de laquelle il se révolte contre un monde qui ne satisfait pas ses exigences profondes. La révolte est à la fois négation du monde et affirmation de l'homme.

Tant qu'elle restait négative, la révolte pouvait bien être solitaire et même individualiste; positive elle devient communautaire. Le sens de l'humain est aussi le sens de l'humanité, car la valeur de l'homme au nom de laquelle il proteste contre sa condition humiliée existe aussi en autrui et nous conduit « au soupçon qu'il y a une nature humaine, comme le pensaient les Grecs et contrairement aux postulats de la pensée contemporaine ». Le *Cogito* de Camus est inter-personnel : « Je me révolte, donc nous sommes. » On pouvait attendre

de la révolte qu'elle unisse les hommes. Ce mouvement est originellement pur, de la pureté qui préoccupe le plus Camus, celle qui respecte l'homme et refuse de lui faire violence. Or dès qu'elle s'est formulée et surtout dès qu'elle s'est inscrite dans les faits, dès qu'elle a animé un mouvement historique, la révolte innocente s'est muée en révolution coupable. *L'Homme révolté* dresse le bilan de l'histoire contemporaine en tant que cette histoire est celle de la révolution. Bilan accusateur : de quelque côté qu'on se tourne, la révolution engendre la terreur, c'est-à-dire le crime justifié devant la raison, le crime logique. Cet aboutissement paraît d'autant plus scandaleux si on accepte la systématisation de l'histoire proposée par Camus qui relie étroitement la révolution à la révolte métaphysique et fait de celle-ci une protestation contre la condition mortelle de l'homme. Cette systématisation, d'ailleurs contestable, est essentielle pour Camus, dont le propos n'est pas seulement de nous raconter l'histoire des cent cinquante dernières années, mais de dégager de cette histoire une logique des idées qui fasse apparaître les possibilités opposées d'une révolte fidèle ou infidèle à ses origines.

Pour Camus l'histoire est en effet dirigée par les idées. Tout a commencé par la révolte métaphysique qui met en question l'existence de l'homme en tant que cette existence est mortelle et qui refuse de reconnaître la puissance qui fait vivre les hommes dans cette condition. Sade et les Romantiques blasphèment en Dieu le Père de la mort et le suprême scandale. Après avoir dénoncé l'injustice de cette condamnation à mort qui pèse sur les hommes, Ivan Karamazov atteint l'extrémité de la révolte et passe à la révolution métaphysique : « Le maître de ce monde, après avoir été contesté dans sa légitimité,

doit être renversé. L'homme doit occuper sa place. » « Comme Dieu et l'immortalité n'existent pas, il est permis à l'homme nouveau de devenir Dieu. » L'admirable clinicien qu'est Nietzsche reconnaît ce fait de la mort de Dieu : ses contemporains et lui-même sont impuissants à croire. Mais Dieu se survit dans les idées éternelles, en particulier l'idée de justice; il faut détruire cette survivance, c'est-à-dire la morale, pour ramener l'homme à sa seule vérité qui est la terre. Or la perversion de la révolte s'affirme dès ce niveau métaphysique puisque chez tous ces révoltés la protestation contre la condition mortelle de l'homme et la condamnation de Dieu, créateur de la mort, se tournent en justification du crime humain. Ivan Karamazov est ici exemplaire : devenir Dieu, déclare-t-il, c'est accepter le crime. « Ivan se révolte contre un Dieu meurtrier; mais dès l'instant où il raisonne sa révolte, il en tire la loi du meurtre. »

Cette dégradation de la révolte est encore plus manifeste lorsqu'on envisage la révolte historique, c'est-à-dire la révolution. Sous sa forme moderne, celle-ci est une conséquence de la révolte métaphysique : c'est Dieu que les Jacobins visaient à travers le roi, l'abolition de la monarchie séparait la terre du ciel. Leur révolte n'était cependant pas métaphysiquement complète, puisqu'elle laissait subsister la religion de la Vertu. Dieu était remplacé par les principes éternels : la Vérité, la Justice, la Raison. Or ce que notre époque a surtout retenu de Hegel c'est la critique de cette moralité formelle, de cette transcendance abstraite des principes et d'ailleurs de toute transcendance, si bien que l'homme est désormais réduit à l'histoire. La révolte métaphysique engendre dès lors ses ultimes conséquences historiques : Dieu est mort, et de même ce qui restait de Dieu dans les principes, les hommes sont seuls, il leur appartient de chan-

ger et d'organiser le monde par leurs propres forces. Devenu le rival du Créateur, l'homme entreprend de refaire la création. Tel est le sens des grands mouvements historiques modernes : fascistes ou communistes, dont la différence vient de ce que les uns prennent appui sur l'irrationnel, les autres sur la Raison. Or, la violence organisée, le camp de concentration et le terrorisme d'État sont le terme du fascisme et du marxisme. Au lieu de libérer l'homme, celui-ci l'asservit dans la dictature. L'âge d'or renvoyé au bout de l'histoire justifie dans le présent l'arbitraire et la terreur. La révolution s'achève en servitude.

Cette analyse de l'histoire contemporaine a valu et vaudra à Camus des approbations qui ne sont pas toutes très pures. Il ne faudrait cependant pas faire de contresens. La critique de la mystification marxiste ne lui fait pas oublier la critique de la mystification bourgeoise. Camus ne défend pas l'ordre établi en tant que cet ordre implique lui aussi le mensonge et la violence. S'il dénonce l'échec de la révolution, il reste le partisan de la révolte. Or c'est l'idolâtrie de l'histoire qui, pour Camus, a rendu la révolution infidèle à des origines révoltées. La révolution du XX^e^ siècle a remplacé Dieu par l'Histoire. Substitution métaphysique qui a transformé la définition même de l'homme; depuis Hegel celui-ci n'a plus de nature; la morale ne peut plus diriger sa conduite dans une histoire qui ne fonde par elle-même aucune valeur, sinon celle de l'efficacité immédiate. En effet, l'histoire divinisée est forcément cynique. Même si elle poursuit dans un avenir problématique la réalisation du surhomme nietzschéen ou celle de l'homme total de Marx, elle ne légitime en définitive que les succès, obtenus par n'importe quels moyens, même le meurtre systématique

Notre temps est celui des « camps d'esclaves sous la bannière de la liberté », des « massacres justifiés par l'amour de l'homme ou le goût de la surhumanité ».

La plasticité d'un être privé de nature et livré à l'histoire a ouvert la voie au totalitarisme révolutionnaire. Si l'histoire est tout, l'individu n'est rien; ceux qui font l'histoire sont maîtres de sa vie et de sa mort. A cet absolutisme Camus oppose l'éloge de la mesure. Lui qui s'est toujours dressé contre la peine de mort n'admet pas davantage le crime révolutionnaire. La révolte doit prendre conscience de limites qui ne lui sont d'ailleurs pas imposées de l'extérieur, mais qui lui sont fixées intérieurement par la valeur dont elle est l'affirmation. Cette valeur qui doit nous servir de règle, c'est l'unité humaine, à laquelle l'intersubjectivité du *Cogito* donne une portée ontologique : le « Je me révolte, donc nous sommes », implique le « Si nous ne sommes pas, je ne suis pas ». Dans l'univers cohérent d'une révolte fidèle à ses origines l'individu qui accepte la mort d'autrui n'est plus rien. La révolte nous interdit de tuer.

Est-ce possible? Il semble bien qu'à notre époque on ne puisse plus vivre sans tuer ou laisser tuer. Mais toute violence faite à l'homme nous concerne. Vivre dans un monde où des hommes sont mis à mort c'est participer au crime. S'il y a des coupables, personne n'est innocent. Il faut donc agir, mais la révolte est elle-même une lutte à mort. Peut-on supprimer le crime et l'injustice sans les commettre soi-même? Problème douloureux dont Camus ne nous donne pas la solution, mais qu'il éclaire par un exemple historique. Il peut y avoir des meurtriers innocents, ceux qui obligés de tuer pour supprimer le crime ne se résignent pas à cette violence et acceptent de payer vie pour vie. Les pages les plus enthousiastes de *L'Homme révolté* sont celles où Camus exalte cet idéal

des terroristes russes de 1905 — ce Kaliayev en particulier qu'il a mis en scène dans *Les Justes*[9].

Nature humaine ou Christ total ?

Le diagnostic de Camus est lucide et profond : il nous montre qu'une histoire interprétée selon la seule dialectique du maître et de l'esclave est nécessairement vouée à la violence et à l'impérialisme. Si intéressant qu'il soit, son effort pour élaborer une philosophie politique qui nous permette de vivre en hommes contre le monde du maître et de l'esclave est moins décisif. Peut-être parce que Camus n'a pas prêté une attention suffisante au processus historique dont il a lui-même si lucidement décrit les étapes : négation de Dieu, négation de cette pâle survivance de Dieu que sont les valeurs éternelles, idolâtrie de l'histoire. La leçon la plus claire de cette dialectique c'est l'inconsistance du moment intermédiaire, celui des valeurs abstraites. Si bien que l'homme moderne doit choisir entre l'aliénation dans l'histoire ou le retour à une transcendance plus concrète et plus authentique que celle des valeurs.

La nature humaine comme rappel des droits de l'homme n'est pas sans doute une valeur étrangère à l'histoire puisqu'elle est issue du mouvement même de la révolte. Pourtant elle reste une valeur abstraite tant qu'elle n'est pas rapportée au seul universel concret qui est le Christ total, fin de l'histoire. Cette valeur invoquée par Camus comme limite de la révolte a été traditionnellement invoquée comme limite de l'autorité : c'est le bien commun. Sa détermination est le problème le plus

9. N.R.F., 1950.

grave qui se pose à la philosophie politique, mais, comme le P. Fessard l'a montré dans *Autorité et bien commun*[10], celle-ci ne peut se faire de façon à la fois universelle et concrète que par rapport à l'Amour. La communion verticale des hommes avec Dieu, telle qu'elle se réalise par l'Église, est nécessaire à la communion horizontale des hommes entre eux. La fraternité humaine se fonde sur la Paternité divine. La nature humaine dont nous parle Camus ne peut accomplir son essence dans le cadre d'un athéisme.

A défaut de transcendance, Camus cherche à donner à cette valeur un peu de la chair qui lui manque en l'adossant à la Nature. Mais ce concept est tellement équivoque qu'il peut servir à tout justifier, même le totalitarisme fasciste ou marxiste que Camus rejette. La nature en effet c'est la moisson, mais c'est aussi la volonté de puissance, c'est la dignité de l'amour, mais c'est aussi l'appétit de jouissance. Autrement dit c'est l'existence paisible du travail et du foyer, mais c'est aussi la puissance obscure de l'instinct qui suscite les impérialismes et fomente les guerres. Il aurait donc fallu préciser ce concept. Or les indications de Camus sont diverses.

Dans *La Peste* le retour à la nature avait été présenté sous la forme de l'appel au bonheur. Tel était le sens de la protestation de Rambert : « Maintenant je sais que l'homme est capable de grandes actions. Mais s'il n'est pas capable d'un grand sentiment il ne m'intéresse pas... J'en ai assez des gens qui meurent pour une idée. Je ne crois pas à l'héroïsme, je sais que c'est facile et j'ai appris que c'était meurtrier. Ce qui m'intéresse, c'est qu'on vive et qu'on meure de ce qu'on aime. » *L'Homme*

10. Aubier, 1944.

révolté attache moins d'importance à l'amour et préfère se reporter à l'Art. Celui-ci est la figure exemplaire de la tension intérieure à la révolte qui joint paradoxalement le *oui* et le *non*. En effet l'artiste refuse le désordre du monde, mais pour créer un univers parfait il doit consentir au réel, se soumettre à la nature. La renaissance de l'Art souhaitée par Camus suppose que chaque homme redevienne artiste, c'est-à-dire capable tout en refusant l'injustice de saluer la nature et la beauté du monde. L'appel au bonheur fait donc place au sens de l'admiration, de la gratuité, du désintéressement, sans lesquels aucune vie spirituelle n'est possible pour l'homme.

L'amour et l'art sont des références extrêmement valables — encore qu'il ne s'agisse pas de réalités purement *naturelles* — mais Camus leur ajoute une synthèse historique beaucoup plus fragile. Toute l'histoire de l'Europe est ramenée à la lutte entre la pensée germanique et la pensée solaire des Grecs, entre l'Histoire et la Nature, entre minuit et midi. Le christianisme joue dans cette opposition un rôle curieux. Camus lui reproche d'avoir frayé la voie à l'idéologie allemande en mettant l'accent sur l'histoire au détriment de la nature. Que Dieu soit en effet expulsé de cet univers historique, l'homme devient l'esclave de l'histoire. Il est assez étonnant de reprocher au christianisme les conséquences que cette doctrine engendre dans les esprits qui ont commencé par la vider de son contenu essentiel, la foi en Dieu. Camus reconnaît cette désacralisation de l'histoire; elle n'a été divinisée que par un athéisme supprimant la transcendance. Mais lui-même partage cet athéisme. Refusant à la fois le transcendant et une histoire sans transcendance, il doit choisir la nature sans se rendre compte que ce choix est difficilement conciliable avec le mouve-

ment profond de la révolte. La Nature des Grecs est objet non de transformation, mais de contemplation et d'admiration. Si l'homme n'était qu'un être de la nature ou si son idéal était de le devenir, il ne serait même plus question de révolte. Camus nous dit justement que « l'homme est la seule créature qui refuse d'être ce qu'elle est ». Bon gré mal gré c'est donc un être historique et il ne peut répondre par la Nature aux problèmes que lui pose l'Histoire sans retomber dans un conformisme stérile.

La préférence accordée à la nature conduit logiquement à ce conformisme, mais celui-ci n'est pas voulu par Camus qui en ferait plutôt reproche au chrétien. Il établit en effet une opposition irréductible entre le monde de la révolte et le monde du sacré où « toute parole est action de grâces ». Ses critiques à l'égard du christianisme visent alternativement un historicisme et un naturalisme. Le chrétien selon Camus possède — ou croit posséder — toute la vérité et vit — ou croit vivre — dans un monde entièrement plein dont il ne peut qu'admirer l'ordonnance. On imagine mal comment ce naturalisme chrétien aurait pu encourager les rêves de l'idéologie allemande. Les accusations opposées que lui adresse Camus se détruisent l'une l'autre et manifestent son incompréhension de la dialectique vivante du christianisme, qui n'est ni un historicisme, ni un naturalisme, mais qui surmonte cette opposition par le recours à la Paternité divine. Le Créateur de la Nature est aussi la Fin de l'Histoire; il n'a pas mis l'homme dans le monde simplement pour le contempler, mais pour le construire. Le Créateur appelle l'homme à achever sa création selon le dessein qu'il lui a révélé dans le Christ.

L'Incarnation de la Transcendance nous délivre de l'alternative de l'Histoire et de la Nature dans laquelle

Camus est enfermé par son athéisme. Ce qui donne son sens à l'histoire ne lui est pas étranger : c'est l'événement central du Christ qui en est aussi le commencement et la fin. Le chrétien se dirige selon une valeur qui est elle-même une histoire, celle du Christ, où il trouve les dialectiques nécessaires pour penser sa propre existence historique, en particulier la dialectique du païen et du juif. Nous sommes ce païen et ce juif, et de même que le Christ a brisé dans sa chair l'inimitié des deux peuples, de même nous avons à surmonter leur opposition intérieure sans cesse renaissante pour faire vivre en nous l'homme nouveau. Cette dialectique s'applique ici : le juif en nous se satisfait de l'ordre établi, malgré ses injustices, le païen en nous idolâtre la Nature ou l'Histoire, mais le chrétien doit naître de la lutte contre le païen et le juif pour travailler avec Dieu à l'achèvement de la création selon le projet divin.

N'opposons pas à une recherche patiente et modeste des solutions toutes faites qui seraient forcément hâtives et prétentieuses et qui d'ailleurs n'existent pas. Les principes théologiques qu'on vient d'énoncer tracent seulement un plan de travail et indiquent le point de vue auquel il faut se placer pour inventer des solutions chrétiennes. Nous ne pouvons reprocher à Camus d'avoir ignoré ce point de vue, mais nous pouvons le regretter car son analyse eût été plus complète et moins systématique. La liaison établie dès *Le Mythe de Sisyphe* entre la révolte et l'absurde sous le signe de l'athéisme le conduit d'une part à majorer l'importance des idées révoltées dans la révolution contemporaine — qui s'est souvent faite au nom de préoccupations plus charnelles — d'autre part à méconnaître la diversité de la révolte. En particulier la révolte chrétienne, celle d'un Bernanos

par exemple, est complètement négligée. Bien que le problème de la souffrance soit sa préoccupation constante, Camus, dans *L'Homme révolté*, ne fait allusion qu'en passant à la participation de Dieu à la souffrance humaine. S'il avait médité davantage la mort et la résurrection du Christ — et surtout s'il les avait méditées en croyant — il se serait aperçu que l'existence chrétienne comporte un élément essentiel de négativité et de révolte.

Le chrétien aussi dit *oui* et *non*, mais ce n'est ni le même *oui*, ni le même *non*. Sa révolte est dirigée par le sentiment d'une valeur plus positive et plus concrète que la nature humaine. Le véritable absurde pour lui, c'est le péché, qu'il refuse au nom d'un royaume de justice et de sainteté dont les prophètes lui ont donné l'idée et que le Christ est venu réaliser. Le chrétien n'objecte pas à Dieu une création dont il sait que le non-sens vient de l'homme et de son péché; il ne dresse pas contre Dieu une exigence de vie et d'absolu qu'il considère au contraire comme la marque même du Créateur sur son ouvrage; il croit que la révolte métaphysique analysée par Camus fait encore partie du péché, car elle méconnaît l'Amour qui unit les hommes et donne à la condition humaine son sens. Mais le chrétien ne se résigne pas à l'injustice du monde présent; il lutte avec Dieu pour détruire tout ce qui s'oppose à sa Volonté sainte et pour étendre son Règne qui est un règne de paix. Sa révolte, aussi passionnée et bien plus fidèle à l'homme que celle que nous propose Camus, est la vraie révolte et la seule efficace parce qu'elle prolonge dans l'histoire cette Révolte divine qu'est la Rédemption.

PIERRE COLIN.

HUBERT BEUVE-MÉRY ET L'INDÉPENDANCE FRANÇAISE

Les *Réflexions politiques, 1932-1952*[1] paraissent à l'occasion de la querelle dite du « neutralisme ». Pour rendre sensibles les confusions volontaires et les ruses grossières qui obscurcissent ce débat, H. Beuve-Méry rassemble des articles échelonnés sur vingt années. L'acuité de l'observation, la fermeté exceptionnelle du diagnostic éclatent tout le long de ces pages : chacune est pleine d'enseignements, aujourd'hui comme elle le fut à sa première date. L'épreuve choisie par H. Beuve-Méry, pourquoi quelques-uns de ses plus ardents détracteurs ne s'y soumettraient-ils pas? Heureux, l'homme d'action, l'écrivain qui ne regrette pas un de ses actes, pas une de ses lignes durant les deux dernières décades.

Dans la langue courante, « neutre » reçoit diverses acceptions; « neutre » signifie incolore et sans saveur, veut dire ennemi des choix difficiles, évoque même parfois la peur des coups. De 1932 à 1952, notre ami a accumulé les preuves de son incapacité foncière à pratiquer ce genre de neutralité ou à le recommander à sa nation. A Prague, quand Munich approchait, pendant la courte guerre, quand le désastre devenait imminent, à Lyon et à Uriage pendant la longue occupation, quand se préparaient les moyens de la libération, à Paris, au milieu des branle-bas et des brusques promotions de la victoire fragile, on l'a vu mener avec sang-froid le bon combat dans une impeccable fidélité à soi-même.

Au poste où il est en ce moment, sa personnalité tient en respect maints fantômes. Mais non sans de lourds han-

1. Hubert Beuve-Méry, *Réflexions politiques*, 1932-1952, Éditions « Le Monde », Paris.

dicaps : les amateurs de presse asservie, de prose facile, le diagnostics myopes ou dociles exècrent — disons en ermes plus « neutres », contestent un organisateur éprouvé, un journaliste de talent, un observateur politique d'une rare sagacité. C'est l'aspect élémentaire de la querelle du neutralisme.

Elle en offre d'autres qui méritent plus d'attention.

Ouvrons Littré. Neutralité : 1. — État d'une puissance neutre entre deux ou plusieurs autres puissances qui sont en guerre. 2. — Abstention de ceux qui ne prennent point de parti dans des questions, dans des différends.

Quelques points devraient être assez clairs. Une nation peut prendre nettement parti dans un différend, mais choisir des moyens tout autres que la guerre. Prenant nettement parti, elle peut se proposer expressément l'éviter la guerre. Enfin, elle agit avec correction quand, prévoyant qu'elle ne pourra éviter la guerre, elle mesure les moyens dont elle dispose *pour la faire* et articule sans ambiguïté les raisons pour lesquelles elle recourrait éventuellement aux armes. Une guerre peut être conduite avec vaillance, avec efficacité par des hommes qui ont pris courageusement parti en refusant de la favoriser ou de la déclencher. Dans la querelle du « neutralisme » tous ces points sont confondus.

D'accord ou non avec H. Beuve-Méry sur l'opportunité d'un statut de neutralité pour la France et pour l'Europe, les Français je crois, feraient bien de s'interroger sur l'indépendance française, sur ses conditions et ses garanties. *Depuis Munich*, notre pays a mauvaise conscience et souffre de confusion intellectuelle; pour sortir de cet état pénible et honteux, il faut d'abord le regarder en face.

Vingt ans d'avortement de la politique française

La France de 1918 a remporté une grande victoire dont elle n'a pas su faire un grand usage. La victorieuse

était blessée, sa tâche contrariée par l'attitude ambiguë de bons amis. Encore pouvait-elle raisonnablement compter sur un répit de quelques années pour recouvrer des forces à la mesure de son rôle. Il y fallait l'ampleur et la constance d'un dessein politique, la formation de cadres renouvelés, le rajeunissement des institutions, la construction d'une économie moderne, et, — plus que tout — la volonté d'innover hardiment à une époque et dans un monde qui appelaient des nouveautés. Une nation ne vit jamais de l'expédition des affaires courantes; surtout pas quand elle est une de celles que l'univers perd difficilement l'habitude d'interroger. Or, on ne voit guère qu'un effort se soit déployé, de 1918 à 1939 pour instruire les Français du rôle que leur pays ne pouvait esquiver sans démission. L'Europe de Versailles et de Trianon, bien trop systématique et mal à l'aise dans la doctrine du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, aurait pu être concrètement et patiemment remodelée. A condition que la France acceptât le rôle de fédérateur tenace et pacifique, avec les soins et les risques qu'il comportait. Le moyen de défendre la France n'était ni de lui donner une psychose d'insécurité, ni de lui promettre une sieste derrière la ligne Maginot, mais de rendre conscientes et intenses ses préférences les plus hautes, d'élever son potentiel de vitalité, d'accélérer sa croissance, de la doter des moyens matériels propres à donner quelque poids à ses déclarations de paix. Une nation — déjà — ne se défendait pas seulement à ses frontières. Les tracés de ces lignes conventionnelles — déjà — importaient relativement moins que la nature des projets, que le contenu des plans formés dans l'esprit des peuples et de leurs représentants. Le sort de l'Europe — déjà — était inséparable de celui de la zone danubienne. Le débat franco-allemand — déjà — n'avait d'issue qu'en une solution européenne et en un accord loyal sur un type de civilisation.

Si Paris s'était tenu au niveau de sa victoire, M. Frie-

Ulrich Sieburg n'y serait jamais venu dire : « La France est accrochée aux basques de l'humanité qu'elle ralentit dans sa course. »

Beaucoup de Français, nullement conscients de leurs responsabilités, s'accommodant de leurs institutions comme de vieilles pantoufles, aussi peu enthousiastes, en tout cas, pour une réforme profonde de leur société que pour une politique extérieure vigoureuse, prirent une retraite confortable, assez élégante, toujours diserte... C'est précisément la forme de neutralité que H. Beuve-Méry et ceux de son esprit n'estiment point. « Pas d'histoires. » « Pas d'Histoire. » Étions-nous en droit de penser que l'univers prendrait docilement le rythme de notre nonchalance et de notre loisir ?

— L'Allemagne réarme : « La France ne tolérera jamais... » — Vienne chancelle : le plébiscite Schuschnig coïncide « avec la crise du 104e cabinet de la République Française ». — Vienne est envahie : à Paris, à Londres, rien ne bouge. — Prague est menacée : un ministre dit avec clarté : « La France... restera fidèle aux pactes et aux traités qu'elle a conclus. Elle restera fidèle aux engagements qu'elle a pris [2]. » Un patriote tchèque, socialiste et antimarxiste, Wenzel Jaksch, apprend que la France ne « tolérera jamais une nouvelle agression allemande en Europe centrale et plus particulièrement contre la Tchécoslovaquie [3] ». Puis c'est Munich : M. Chamberlain accède à la gloire des demi-dieux; un cortège délirant, ministres en tête, monte par les Champs-Élysées à l'assaut de l'arc *de Triomphe*. Prague tombe : un instant de silence gêné, puis la presse française s'en tire par des propos « énergiques » ou non. Puis c'est la guerre, l'offensive de Belgique, la bataille pour Paris. « La France a tiré son épée... » « La route du fer est définitivement barrée... » « La Patrie est en danger » (prononcé

2. P. 84.
3. P. 85.

d'une voix forte). Dans *cette* république et dans *cette* démocratie, l'art des gouvernants est, répétons-le, tout de clarté et s'exerce par chocs psychologiques. — Paris tombe : avant de boucler les dernières valises, le Gouvernement est allé faire quelques dévotions à Notre-Dame. (Ah! foin de la neutralité!)

Nous avions trente ans en 1932; sept ans après nous combattions; nous gardons mémoire d'une politique qui nous a conduits des mythes hitlériens à l'Europe allemande [4] et de la paix honteuse au massacre inutile. Nous remercions H. Beuve-Méry de rappeler avec insistance les faits et leurs enchaînements, en une saison incertaine où, comme des bulles fétides dans un marais, on a vu, on voit les idées, les personnes, les pratiques qui furent causes du désastre, remonter à la surface.

Une victoire précaire, pas plus qu'une durable humiliation, n'a rendu à notre pays le sens des conditions fondamentales de sa survie. Diverses opérations politiciennes greffées sur la libération, ont interdit de regrouper toutes celles des élites et des forces françaises qui se sont, pendant les années terribles, assigné un seul objectif, le recouvrement plénier de l'indépendance nationale : outre la libération du territoire, la définition des institutions et de la doctrine *neuves* susceptibles d'assurer à la France un avenir. H. Beuve-Méry n'est pas de ceux qui ont préparé les avortements des huit dernières années. Il a trop d'honnêteté pour tourner en dérision une doctrine de la communauté française ou pour soutenir, contre toute vraisemblance que soit guéri le mal dont nous avons failli périr. La libération a enseigné que la force spirituelle trouve toujours des armes et que, sans elle, les règlements de comptes, armes en mains, ne signifient exactement rien. C'est un projet qui donne la mesure d'une victoire : on a mal vu le projet français au

4. François Perroux, *Des mythes hitlériens à l'Europe allemande,* Paris, 1939.

nom de quoi nous affirmions notre droit à reprendre rang en Europe.

Sans projet collectif, une nation a les apparences de la vie et de l'indépendance; sans élites et organes politiques au service de ce projet, elle est une nébuleuse de velléités et de commentaires. Depuis la libération, la France a pris ses décisions sous la pression d'actualités successives sans jamais donner forme à un projet d'une précision et d'une ampleur suffisantes pour imposer le respect. Autant dire que la France ne s'est pas pleinement ressaisie et qu'elle hésite encore sur ses choix profonds et ses raisons de vivre.

Ne cherchez pas ailleurs les causes d'une démission persistante sous des formes à peine nouvelles.

Si vraiment la France vit seulement par la bonne grâce et par le décret des États-Unis ou de la Russie, mieux vaudrait peut-être ne pas mentir plus longtemps et discuter ouvertement son statut de République satellite ou d'État membre de la Fédération Atlantique. Si nous n'en sommes par encore là, les Français ont à faire leurs options politiques essentielles; ils doivent dire, pour parler simplement, à quoi ils tiennent vraiment et ce qu'il entendent faire ensemble. Tout gouvernement, toute majorité, toute presse qui retardent cette *décision*, ou qui l'esquivent, répètent exactement les erreurs qui, de Munich à 1940, nous on conduits en même temps au désastre et au déshonneur. La France a été faible devant les fascismes, elle l'est devant le communisme et les formes inavouables du capitalisme parce que dans sa pensée, dans sa vie, dans ses institutions, elle n'a *rigoureusement rien de neuf et de valable à leur opposer.* En ce sens, *elle ne prend pas parti* sur les différends essentiels du XX[e] siècle, tout en acceptant à regret d'être doucement poussée vers une troisième guerre[5]; elle montre une déplorable neutralité au sens où ce mot est

5. « Vers la troisième », par Sirius, *Le Monde,* mercredi 11 juin.

synonyme d'indécision et de platitude, sans avoir le courage de revendiquer une neutralité consciente, active et armée, conciliable avec les prises de position les plus fermes.

Si telle est, trop sommairement interprétée, la pensée d'H. Beuve-Méry, son neutralisme, on en conviendra, est incomparablement plus cohérent, plus viril que le bellicisme verbal ou sournois d'une fraction de l'opinion. La peur panique du communisme, les maquignonnages avec le néo-nazisme, valent à peu près autant dans l'ordre des actions efficaces que la hargne envieuse à l'égard des États-Unis ou l'anticapitalisme sonore et vain des réunions électorales. Tant que ces états d'esprit n'auront pas été redressés, la France sera ce qu'elle fut de Munich à la guerre, et, engagée sur des voies analogues, ira aux mêmes écroulements.

Munich va-t-il donner son nom à une ère de l'histoire de France et à un style de notre politique nationale? Dira-t-on « la France de Munich » pour exprimer un état devenu chronique? Ou sommes-nous encore capables d'un dessein collectif?

Une condition de l'efficacité collective

Ici, H. Beuve-Méry me permettra de relire avec lui une lettre d'un homme que nous avons aimé.

Emmanuel Mounier m'écrivait en 1940 :

Enfants, avec nos pères, nous avons appris une République héroïque, stylisée certes, mais qui eût pu être, qui *fut*, à l'état naissant, dans les années 1880, comme dans le socialisme primitif; (nous avons dû à nos bourses le latin et la suite). Nous avons vu dans le bloc de ses adversaires une certaine sorte d'arriération religieuse et psychologique, contre quoi s'est faite la grande croisade de nos vingt ans. Nous n'avons pas connu la misère, mais notre père et notre mère, nos grands-parents, ... y ont vécu et nous l'avons bientôt reconnue comme une parente proche, abandonnée, à ne pas renier : par là se sont éveillées les résonances socialistes de notre jeunesse. Tout cela, et, j'en conviens, un certain glissement dans le « surnaturalisme » dont nous parlions hier, nous a faits unilatérale-

ment attentifs à une seule forme de la décadence moderne, *partiellement distraits du mal proprement politique*. Mais tout ce qu'il y a d'authentique dans cette mémoire, nous ne pouvons le renier. Péguy encore. Nous savons, par nos origines mêmes, que nous sommes ceux qui doivent sauver ce qu'il y avait d'authentique ou dans ces réalités ou dans ces espoirs — plus sensibles que toi, peut-être, à ce que, sous la pourriture et l'odieuse tromperie des comitards, le mot « républicain » ou « socialisme » conserve de valeur secrète. Ne vois, dans ce léger temps d'arrêt que tu dois noter, chez nous, avant l'imprécation contre les sacrilèges de cette espérance, que le désir de « sauver, au sens religieux du mot », et non pas de « préserver ». Cette république-là, c'est un peu à mes yeux comme ces sanctuaires chargés de laideur, avilis de commerce, tout crasseux du Siècle et que sauvent pourtant tant de prières humbles, naïves, d'espérances totales.

Je voudrais simplement que, dans notre expression, de telles espérances ne se sentent jamais blessées, *comme telles*, même au moment des greffes chirurgicales nécessaires. Je sais que je serai d'accord avec toi là-dessus.

En effet.

Et cet accord, il me semble, est le lien le plus résistant qui soit noué, en dépit de l'opposition des tempéraments, des attitudes et des méthodes, entre ceux que leurs adversaires appellent les « chrétiens de gauche »; non sans quelque blâme *pleinement justifié* : des hommes qui aident leur peuple à redevenir conscient et efficace s'appliquent toujours à des tâches éminemment concrètes. S'ils sont chrétiens, s'ils sont fraternels aux travailleurs, admettons que cela se verra sans qu'ils fignolent les étiquettes et sans qu'ils éprouvent surtout le besoin de se parquer dans un parti. Beaucoup de nos amis, ayant échappé, par la vertu de leur milieu ou celle de leur indépendance, à une certaine « arriération psychologique et religieuse », ayant opté pour le Travail, ont cru que leur présence à une république agnostique et routinière allait la convertir en une république croyante et novatrice à la taille de notre peuple réveillé. Émouvante espérance, jusqu'ici déçue. L'accès au pouvoir de catholiques excellents républicains, de chrétiens démocrates et populaires, n'a rien changé de substantiel aux

mœurs, aux procédures et à l'impuissance du régime. Décidément, il ne fait pas bon être « distraits du mal proprement politique » et nous aurons, selon le conseil d'E. Mounier, a bien distinguer l'acte de « sauver au sens religieux du mot » et l'acte de « préserver ».

Notre peuple est, par une histoire ineffaçable, un fragment de chrétienté[6]; il est, dans le fait, constitué en communauté de travail. La chose commune, la chose publique de ce grand peuple insatisfait est l'appel insistant d'un « au-delà » et la réalité quotidienne d'un atelier où l'on ne se paye pas de mots. Le christianisme foncier, le « socialisme primitif » ont déserté les hommes de parole et de parti, mais hantent les profondeurs du peuple vivant et c'est là qu'il les faut atteindre et libérer. Des institutions politiques qui permettent au peuple d'être lui-même et de se sentir chez lui en France sont la condition nécessaire sinon suffisante d'un dessein collectif de notre nation.

Parmi nos amis, H. Beuve-Méry est l'un de ceux qui ont le mieux compris le divorce entre nos institutions et l'efficacité française, qui répudient le plus clairement le cumul de l'erreur cléricale et de la mesquinerie politicienne, et qui, le plus courageusement, défendent l'alliance sainte du peuple et de la nation.

Son livre offre un intérêt qui passe la circonstance; il restera, je crois, un des documents de ce temps.

Et nos petits-neveux considéreront sans doute comme une ironie de l'histoire que, pour *avoir pris vigoureusement parti,* H. Beuve-Méry ait pu être, en 1952, « inculpé » de *neutralité.*

François Perroux.

6. H. Beuve-Méry écrit (p. 78) avec un grand bonheur d'expression : « Il suffirait d'affirmer et de maintenir chez nous la vérité et la vie françaises largement *communes en biens*... avec la vérité et la vie chrétiennes, pour qu'une immense espérance parcoure le monde. »

SITUATION DE L'HISTOIRE

A propos de L'Histoire *de A.-J. Toynbee*[1]

Ce qu'on vient de donner au public français sous ce titre *L'Histoire* (610 pages de texte, plus les tableaux récapitulatifs et un index d'une trentaine de pages) n'est que l'*abrégé* (dû à D.-C. Somervell) du monumental ouvrage de l'historien anglais Arnold-J. Toynbee : *A Study of History* (six volumes parus en Angleterre entre 1933 et 1939, trois autres annoncés). On pourra regretter que la rigueur des temps n'ait pas permis la publication en français de l'œuvre intégrale. Aurait-elle eu autant de lecteurs ? La taille de l'abrégé est déjà fort propre à intimider les non-spécialistes.

Il ne s'agit pas d'une *histoire générale* au sens habituel de la formule et il ne faut pas s'attendre à un exposé didactique des cinq millénaires d'histoire. Cet exposé est supposé connu. L'auteur procède par rappels ou allusions. C'est l'articulation du passé humain qu'il a cherché à déceler — une articulation valable pour tous les esprits non prévenus, donc : *objective*.

En premier lieu, Toynbee distingue des sociétés historiques et des sociétés primitives. Les secondes, par définition, ne l'intéressent pas. Nombreuses sans doute (on a pu en compter jusque six cent cinquante!), mais médiocres en extension, elles n'ont jamais dépassé le

1. Gallimard, éditeur, « Bibliothèque des idées », 1951.

stade inchoatif — l'enfance. On y peut voir, si l'on veut, une matière première inemployée, tenue par la nature en réserve. Quant aux premières, elles se divisent en deux groupes : les sociétés défuntes, c'est-à-dire qui ont parcouru le cycle complet de leur développement (treize : l'égyptienne, la sumérienne, la minoënne, hittite, syrienne, babylonienne, hellénique, pré-indienne, préchinoise, andéenne, maya, yucatèque et mexicaine), et les sociétés encore vivantes (cinq : la chrétienté occidentale, la chrétienté orthodoxe, les sociétés islamique, hindoue et d'Extrême-Orient). De ces cinq dernières, quatre semblent déjà moribondes et la cinquième même — la nôtre — a dû dépasser son apogée.

Le développement de chacune de ces sociétés historiques comporte (schématiquement) quatre phases (comparables aux quatre « saisons » de Spengler) : 1. *genèse;* 2. *croissance;* 3. *déclin;* 4. *désagrégation.* Toutefois, si l'enchaînement de ces phases est forcément toujours le même, Toynbee reconnaît qu'il s'opère selon des rythmes essentiellement variables.

A l'origine de toute société, il y aurait toujours un *défi* : défi du milieu géographique (ainsi le desséchement de l'*Afrasie* n'aurait pas suscité moins de trois sociétés : égyptienne, sumérienne, nomade), ou défi du milieu humain (pression d'un voisin barbare ou, au contraire, « colonisation »). Mais tout défi ne provoque pas une riposte également féconde. Un *optimum* est requis dans le défi. Le cas de l'Islam en offre une bonne illustration : le défi de l'Islam a pu être, à la fois, *modéré et salutaire* pour la chrétienté d'Occident, *excessif et funeste à la longue* pour la chrétienté d'Orient, trop faible et, partant, à peu près *inopérant* en Abyssinie.

Le défi persiste au cours de la seconde phase (croissance), mais, normalement, il s'intériorise alors. Ainsi la société hellénique, qui s'était éveillée sous le choc des guerres médiques, dut sa croissance et son apogée aux tensions intérieures qui suivirent ces guerres. La for-

mule par laquelle Toynbee résume cette seconde phase est la suivante: les sociétés progressent vers l'*autodétermination*. La vertu créatrice s'incarne alors dans quelques individualités exceptionnelles ou dans des minorités conscientes de leur vocation. Car Toynbee ne croit pas à la fécondité des masses en tant que masses : le *mimétisme* est leur vocation propre. Si ce mimétisme gagne les élites, le « déclin » commence. Et le danger est alors d'autant plus grand que la réussite a été plus remarquable. (Toynbee parle de la « Némésis de la créativité ».) L'idolâtrie d'une personnalité ou d'une institution (comme la cité-État hellénique ou, plus tard, l'Empire romain) devient aisément fatale à la société qui s'y abandonne.

A l'analyse de la quatrième et dernière phase, notre auteur (il importe de le noter) s'attache avec une évidente complaisance. Cette phase de la « désagrégation » se marque surtout par un double schisme : schisme dans le corps social, où une minorité dominante, qui a cessé d'être créatrice, s'oppose violemment à des prolétariats intérieur et extérieur, souvent enrôlés dans une Église universelle, qui est leur création originale et qui, souvent, structurera la société successeur à ses débuts; schisme dans l'âme qui s'essaye, sans succès d'ailleurs, à ressusciter le passé ou à devancer le futur, à moins qu'elle ne s'abandonne passivement à la toute-puissance du Hasard ou de la Nécessité (voyez le calvinisme — pour la bourgeoisie — et le marxisme — pour le prolétariat de notre société occidentale).

Telle est l'œuvre dans ses très grandes lignes. Et il n'est pas douteux qu'elle apparaisse à quiconque l'aborde (et qui est un peu frotté d'Histoire, qui sait la fragilité des analyses habituelles) grosse de dangers autant que riche de séduction.

Certes on peut éprouver beaucoup de plaisir à suivre dans son entreprise un érudit comme Toynbee, à se

prêter à son jeu, à éprouver la solidité de ses architectures, quitte à le chicaner sur tel ou tel agencement de détail. Un tout petit exemple : faut-il admettre que le passage d'une économie fondée sur la chasse à une économie fondée sur l'élevage d'animaux domestiques doive — de toute nécessité — se faire par l'intermédiaire d'une économie agricole ? Le seul cas de l'oasis transcaspienne d'Anau n'est évidemment pas suffisant pour emporter la conviction. On juge, du moins, de l'intérêt — assez évident, d'ailleurs — d'une telle méthode critique.

Nous ne croyons pas toutefois qu'on puisse s'y tenir. Une autre critique nous paraît s'imposer. Que le jeu soit plein de charme et même de profit ne suffit pas à le justifier entièrement. En d'autres termes, la question est celle-ci : devons-nous recevoir, sans discussion, les données (soi-disant) objectives et majeures sur lesquelles l'historien fonde sa synthèse, ses *sociétés*, qu'il nomme encore des *champs d'étude intelligibles* ? Question capitale, on s'en rend compte. Or, l'auteur lui-même ne dissimule pas certaines difficultés soulevées par son découpage. Il signale ainsi le caractère ambigu de deux au moins de ses sociétés, la chrétienne orthodoxe et l'islamique. Il nous assure qu'il a cherché, avec raison, à se soustraire à une tradition trop liée à notre expérience égocentrique d'Occidentaux, qu'il a cherché à voir le passé total avec des yeux neufs. Excellente intention. Mais dans quelle mesure réalisée ? On garde l'impression que ses *champs d'étude intelligibles* procèdent, malgré lui, d'une connaissance fatalement privilégiée de l'Antiquité classique et de l'Occident médiéval et moderne. Sous un même vocable et sous une numération apparemment égalitaire, il répartit en fait une matière historique de qualité essentiellement variable et qui ne doit, dans la plupart des cas, son étonnante plasticité qu'à une faible densité et à un degré très inférieur d'élaboration. On peut faire à cet égard une expérience cruciale. Les deux sociétés les mieux connues de nous,

près l'antique et la nôtre, la chrétienté orthodoxe et Islam, sont visiblement les plus rebelles au nouveau noule. Et Toynbee se voit obligé d'y distinguer, pour un, un « corps principal » et « un rejeton russe », our l'autre une société arabe et une société iranienne. Déjà, Spengler avait rencontré là sa pierre d'achoppement : sa culture arabe ou « magique », intermédiaire ntre la culture antique « apollinienne » et la culture ccidentale « faustienne », recouvrait en fait un chaos réductible d'événements et de tendances.

On peut encore prendre les choses d'un autre biais. De société à société (identifiées) que sont et que signifient s échanges ? Sans doute s'affirment parfois des oppositions franches, des frontières qu'on peut tracer sur la arte (ce serait même le signe qu'on a atteint le stade e la désagrégation). Plus souvent des échanges variés 'opèrent à travers le temps (liens de filiation ?) comme travers l'espace (contagion religieuse ou idéologique, onquête, colonisation, migrations de toutes sortes, etc.). 'omment échapper à l'impression, que donne la lecture ême de Toynbee, que les sociétés se font et se défont ns cesse et jusque sous nos yeux ? Où dresser des ornes ? Ce qui finit est aussi ce qui commence. La coure qui vaut pour l'art ne vaudra pas pour l'économie, s nations fragmentent un ensemble que la religion nit, etc.

Ainsi, l'objet même de la synthèse menace de se disoudre. Sommes-nous condamnés au chaos et au nonens ? Ou, du moins, n'exercerons-nous jamais de prises ur le passé réel que par le moyen de cadres largement rangers, surimposés du dehors ? De ce point de vue 'ailleurs, la méthode d'analyse inaugurée par Toynbee 'est pas dénuée de valeur. Il n'est que de suivre emploi qu'il en fait pour s'en convaincre. Tout extéeurs qu'ils soient, ses cadres ont leur efficacité. Comme incipes d'ordre — d'un ordre indispensable évidement à toute pensée — ils en surclassent beaucoup d'au-

tres. Mieux, ils s'offrent comme des facteurs de compréhension rationnelle, conduisant au semblable par le semblable.

Il faut surtout rendre cette justice à Toynbee qu'il a su déployer dans son œuvre la souplesse nécessaire à la fécondité. On s'en rendra compte en le comparant encore à Spengler (et cette fois à son avantage). La rigueur de l'inspiration (pseudo-biologique) et de la systématisation se maintient, impitoyable, d'un bout à l'autre de l'*Untergang*. Ici, au contraire, les cadres strictement posés dans les premiers chapitres, l'auteur s'applique à les assouplir et les articuler toujours davantage. La correspondance entre les mêmes temps des civilisations, ce n'est pour lui vraiment qu'un point de départ : il connaît la multiplicité véritable des rythmes, les accidents, les fins abruptes, les dénouements indéfinis. On dirait que soucieux d'échapper à sa thèse, il procède de scrupules en remords. Sans doute, il ne répudie à aucun moment ses principes, mais il entend qu'ils collent toujours mieux au réel. L'*historien* se défend pied à pied contre le *philosophe* — et, grâce à Dieu, contre le *prophète!*

Est-ce à dire que son travail nous donne toute satisfaction ? Répétons qu'il nous provoque à la réflexion qu'il nous oblige à scruter de plus près la structure du passé et presque qu'il nous convie à critiquer avec lui son système. Tout cela n'est pas peu de chose.

Il reste, en dépit des précautions prises, que Toynbee, comme ses prédécesseurs et, craignons-le, ses successeurs à venir, donne à entendre à son lecteur que la réalité dernière de l'histoire humaine est accessible à l'intelligence de l'historien, que celui-ci peut, à tout le moins, en esquisser la courbe, subtile et complexe, avec ses imprévisibles poussées et ses retours. Ce faisant, il abuse son lecteur. Un effort aussi gigantesque, pour être pleinement légitime, doit se donner pour ce qu'il est, sans plus. Ce qu'il est : une tentative pour saisir à partir d'un présent vécu, un passé comparable à ce

présent — comparable, c'est-à-dire, tout à la fois, semblable et différent — comparable, parce qu'il fut également présent et également vécu. L'histoire est dialogue. Réduire l'un des dialoguants (l'historien) à l'impassibilité, à une fonction d'enregistrement, ce serait, si c'était possible, étouffer le dialogue (donc l'histoire) dans son principe. Davantage même : il est naïf de situer l'histoire au niveau de la pure pensée; l'histoire n'est authentique qu'au niveau de l'action, rumination d'une action passée en vue d'une action nouvelle.

A ce titre, Toynbee-praticien a raison contre Toynbee-théoricien. S'il atteint à la fécondité, ce n'est pas parce qu'il a réussi à décomposer le passé, à découvrir le secret de sa chimie. C'est parce que, homme d'un temps de crise, il articule le passé à partir de crises semblables ou semblablement conçues. Il suscite un passé fraternel qui réfléchit l'âme commune de ses contemporains, notre âme commune, qui nous la rend plus lisible, plus profonde. Ou disons encore qu'il gonfle de présent les crises du passé jusqu'à leur communiquer l'intelligibilité qui manque encore à la nôtre. Ainsi opère-t-il notamment pour cette lente désagrégation du monde antique (sa société hellénique), prolongée de 431 avant J.-C. (des guerres du Péloponnèse) jusqu'à 395 ou même 476 après J.-C. (la chute de l'Empire romain).

Il ne nous paraît guère douteux que les lecteurs de Toynbee — et ils auront raison — ne s'attachent avec une particulière insistance à ses chapitres XVIII et XIX, où ils trouveront un point de vue neuf, et nourrissant pour l'action, sur la désagrégation matérielle et morale (*schisme dans la société, schisme dans l'âme*) de notre civilisation occidentale. Que toute l'érudition de l'auteur aboutisse à ce regard plus lucide sur eux-mêmes, quoi de plus normal après tout ? L'historien aussi a une fonction sociale : celle-là, justement.

M. CRUBELLIER.

LE MOT : MISSION

Il y a quelques semaines, un honorable curé de Paris, prêchant une retraite à des religieuses, les quittait sur ce bouquet spirituel : « Et surtout, mes Sœurs, qu'on ne dise pas que la France est un pays de mission! »

On sourit — les Sœurs souriaient — à la minceur d'un programme peu comparable aux habituelles orientations de retraite. A vrai dire, ce brave homme n'était que l'écho d'un mouvement plus général : *il ne faut plus* parler de « France, pays de mission » ni de tout ce qui peut rappeler ce terme et les réalisations connexes.

Pourquoi?

1) Le souci d'exactitude est mis en avant : la position de l'Église n'est pas la même en Chine, par exemple, qu'en France. C'est pourquoi on appelle la Chine, pays de mission, et la France, pays de chrétienté. C'est pourquoi aussi le Code de Droit canonique et l'organisation ecclésiastique maintiennent de grandes différences entre les deux modes d'existence de l'Église. Ceci est exact et doit être affirmé. Mais l'exactitude complète demanderait que soient reconnues aussi certaines similitudes à l'intérieur de ces différences. Autant que d'opposer deux classifications bien tranchées, Mission et Chrétienté (nécessaires au plan de l'organisation générale), il semble fécond de reconnaître que la situation dite missionnaire (c'est-à-dire l'état de fait qui, en Chine par exemple, rend nécessaire les dispositions spéciales de l'Église), est susceptible de se trouver certaines analogies même dans des diocèses où l'Église est établie depuis longtemps. Dans ces diocèses il peut se présenter des situations de mission, de même qu'en Chine il pourrait accidentellement se présenter des situations analogues aux

situations de chrétienté sans pour cela mettre en cause le caractère de mission reconnu à la Chine.

Autrement dit, le concept de Mission n'est pas univoque, mais analogue, et un légitime souci d'exactitude se devrait de ne pas rejeter d'emblée toute analogie à une situation de mission, même si la France, pays de chrétienté, est l'un des termes de cette analogie.

2) Toute une symphonie plus ou moins discordante sur le thème missionnaire est en partie responsable des polémiques actuelles. Il me revient d'avoir été fortement irrité par des articles où de soi-disant « expériences de doyenné missionnaire » ne portaient de missionnaire que le nom. Et je n'ai pas la prétention d'avoir parcouru toute cette littérature. Je comprends sans peine que des censeurs plus attentifs en aient été écœurés jusqu'au ressentiment. Ils réagissent contre la profanation d'un mot traditionnellement sacré (un coup d'œil sur une *Concordance* renseigne en effet sur l'emploi du verbe *mitto* dans les Écritures), mais leur réaction semble excessive en ce qu'elle n'atteint pas seulement l'abus du mot mission, mais son emploi légitime dans les limites d'une saine analogie.

3) Sous ce n° 3 je voudrais simplement noter le danger que signale un discours récent : « A force d'être traitée en pays de mission, la France courrait le risque d'être de moins en moins un pays de missionnaires. » J'avoue que je ne parviendrais pas à comprendre de quel traitement il s'agit si le contexte ne me renseignait aussitôt : « A croire qu'en travaillant, comme il se doit d'ailleurs, à l'apostolat local, on fait œuvre missionnaire, on peut en venir — et l'hypothèse n'est pas chimérique — à ne plus porter qu'un intérêt faiblissant aux missions lointaines... »

Puisque Mgr Blanchet affirme que l'hypothèse n'est pas chimérique, je le crois sur parole, mais j'avoue en avoir le souffle court. Car jusqu'ici, dans ma candide

naïveté, le mot « missionnaire » évoquait une réalité fort riche dans laquelle la note d'universalité se tenait en bonne position. Être missionnaire, aussi loin que je plonge dans mes souvenirs d'enfance, c'était avoir le cœur grand comme le monde à sauver; « pour notre salut et celui du monde entier... » était une prière missionnaire. Étais-je donc un enfant prodige? Ou se pourrait-il que l'ultime consigne du Christ se soit dégradée chez certains au point que « c'est l'esprit chrétien lui-même qui y perd de sa générosité, de son étendue, de sa richesse », quand ils se veulent missionnaires là où ils vivent?

Si quelqu'un est tenté de détourner pour son champ d'apostolat si peu que ce soit de la force d'expansion de l'Église, qu'il se repente et fasse pénitence : son péché est grand.

Si quelqu'un dit : « Pas besoin d'aller chercher au loin des terres de mission, il y en a chez nous », qu'il se rappelle que le Christ doit être annoncé partout, et que de l'annoncer chez nous ne dispense pas de l'annoncer jusqu'aux extrémités de la terre.

N'eût-il servi qu'à nous alerter sur ce danger de repliement, le discours de Mgr Blanchet serait salutaire, car, de son observatoire, il peut discerner d'invisibles fermentations.

4) J'aurais aimé en rester là mais d'aucuns ajoutent : « Avec cette idée que la France est devenue pays de mission, on fait passer un souffle de panique. »

Une fois ramené à de justes proportions l'emploi du mot mission appliqué à telles ou telles situations françaises, on me concédera volontiers que quel que soit le diagnostic des praticiens, qu'il n'y a pas là sujet de panique ni même de peur : « Si Dieu est avec nous, qui sera contre nous? » Faudrait-il faire remarquer qu'en tout état de cause, la panique — réaction de possédants non de croyants — atteindrait seulement ceux qui ont à défendre leurs privilèges ou leur quiétude?

Faudrait-il aussi faire remarquer que depuis dix ans, des hommes et des femmes, des jeunes gens et des jeunes filles se sont levés, remplissant les séminaires et les noviciats qui préparaient à affronter dans la foi les situations dites de mission ? Dira-t-on ces centaines de vocations mues par la panique ou détournées d'autres champs d'apostolat ? Pour ceux-là, le livre de l'abbé Godin et ce qui l'a suivi (Mission de France, Mission de Paris, Frères missionnaires des Campagnes, Petits Frères du P. de Foucauld, etc...), ont été l'appel de Dieu. Et d'autre part, la présence nombreuse, silencieuse, persévérante de ces hommes et de ces femmes incline à reconnaître au mouvement « missionnaire » en France une origine providentielle, même si les réalisations en sont humaines et boiteuses. Que les apeurés s'apaisent donc.

« Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. » Le Christ est le seul missionnaire au sens strict. En infusant à la Pentecôte son Esprit-Saint à l'Église, Jésus lui a communiqué sa Mission. D'apôtres en évêques et en fidèles, c'est toute l'Église qui est hiérarchiquement *envoyée;* c'est tout fidèle, membre de l'Église par la foi et les sacrements, qui est envoyé — missionnaire — de quelque façon que se concrétise pour lui cet envoi : tout fidèle participe à la Mission éternelle du Verbe du fait qu'il appartient à l'Église.

Pour la plupart des chrétiens, participer à la Mission du Christ consiste « à mener une vie digne de l'appel reçu » (Eph., IV, 1).

D'autres sont invités à se mettre entièrement à la disposition de l'Église.

Mais les uns et les autres sont missionnaires dans la mesure où leurs dispositions intérieures coïncident à la volonté du Christ, puisque c'est dans cette même mesure qu'ils achèvent ce qui manque à sa Passion.

On peut être missionnaire au sens juridique par appartenance au clergé d'un territoire dépendant de la Congrégation de la Propagande.

On peut être dit missionnaire si l'on remplit une fonction présentant quelque analogie avec le rôle du missionnaire au sens juridique.

On peut être missionnaire par conformité à l'esprit du Christ venant en ce monde pour le sauver. Conformité jamais entière, idéal missionnaire jamais atteint.

En ce dernier sens, l'esprit missionnaire est un bien commun à tous les baptisés. Loin de nous désoler et de nous inquiéter, sa croissance en un grand nombre doit nous remplir de joie : ce n'est plus en effet quelques exceptions, c'est peu à peu l'Église entière qui prend conscience d'une dimension traditionnelle de sa foi; c'est peu à peu l'Église qui dans tous ses membres prend conscience que, malgré la diversité des appels, elle est *une* au service du même Seigneur et conduite par l'unique Esprit.

En conséquence, il importe de promouvoir non un mot à la mode, mais une réalité spirituelle riche de contenu; il convient en particulier d'attacher irréductiblement au mot « missionnaire » une note d'universalisme, de catholicisme.

C'est pourquoi l'employer à tort et à travers pour qualifier des méthodes ou des recettes, est à réprouver. A plus forte raison, l'utiliser pour confisquer des ressources en personnel et en argent aux dépens des missions lointaines.

Mais le restreindre aux seuls territoires juridiquement dits « de mission » parce que la Mission du Christ y prend corps, risquerait d'affaiblir ces missions mêmes : plus les pays chrétiens participeront au souffle missionnaire de l'Esprit-Saint, plus se présenteront des volontaires prêts à donner joyeusement leurs biens, leurs enfants ou eux-mêmes à tout appel du Seigneur.

Guy du Pasquier.

LES SIGNES DU TEMPS

Le paradoxe des supporters de M. Pinay

Depuis trois mois l'expérience Pinay se poursuit et, dans l'ensemble, assez favorablement. Les difficultés réelles ne commenceront toutefois qu'avec l'été, quand sera éclaircie l'invraisemblable confusion qui préside au soutien comme à l'opposition au président du Conseil.

L'enthousiasme de certains éléments de la population à l'égard de la nouvelle politique économique est basé, en grande partie, sur les quiproquos que le président du Conseil a lui-même occasionnés. La diminution des investissements a pris figure de symbole aux yeux de ceux qui confondaient assez naïvement l'effort d'investissement d'après-guerre et la politique « de gauche » (erreur assez voisine de ceux qui confondent la pénurie et le dirigisme, qui en est la conséquence). Mais, en réalité, le gouvernement actuel n'a diminué en rien les charges qui pèsent sur la nation : pour un milliard rogné à grand'peine et, peut-être pas définitivement, sur les investissements, il en accordait trois sur les dépenses militaires. Certes, ceci peut combler d'aise les défenseurs d'une politique de défense nationale mais, sur le plan économique, l'effort imposé au pays est plutôt plus lourd que celui que les gouvernements précédents avaient proposé.

D'une manière parallèle, M. Pinay a refusé les impôts proposés par M. Faure, mais il n'a pas diminué la charge qui pesait sur le pays. Certes, on a parlé de réforme fiscale, mais ceux-là mêmes qui la réclament sont en général les bénéficiaires des imperfections du système

actuel frappant essentiellement les salariés. Changerait-on les taxations en vigueur que bon nombre de petites et moyennes entreprises trouveraient leurs charges sérieusement aggravées. C'est la raison pour laquelle les travaux n'avancent pas vite en ce domaine.

Par ailleurs, le libéralisme du gouvernement a fait illusion sur sa nature, parce qu'il a profité d'un mouvement naturel de la conjoncture. Il est juste de dire, comme nous l'avons fait dans ces colonnes, qu'il a même bénéficié du soutien d'une partie de ceux qui annihilaient les efforts de ses prédécesseurs. Mais il y a deux raisons pour ne pas s'hypnotiser sur le terme « libéralisme ». La première est que le présent gouvernement n'a diminué en rien le poids du contrôle économique; fort sagement, d'ailleurs, il a conservé intacts les leviers de commande légués par ses prédécesseurs; c'est peut-être même le seul gouvernement depuis trois ans qui n'a pas abandonné quelque chose sur ce terrain.

En outre, M. Pinay a pris une option fondamentale : celle de ne pas dévaluer le franc. Ce n'est un secret pour personne que bon nombre de ses conseillers personnels ont été gênés par cette décision, car elle implique la volonté ferme de revenir à un équilibre économique voisin de celui de septembre 1951. C'est l'impératif nécessaire pour pouvoir redonner vie à notre commerce extérieur, et augmenter les salaires réels. En d'autres termes, M. Pinay s'est implicitement engagé à obtenir une baisse d'environ dix pour cent. Tant que cette baisse a été lointaine, ce qu'il est convenu d'appeler la droite applaudissait aux efforts de qui représentait l'abandon de la politique économique précédente. Devant l'échéance de la baisse, certains n'applaudissent déjà plus que d'une main, si j'ose dire; les cultivateurs n'y mettent même que un ou deux doigts. Si, officiellement, les supporters les plus chauds du début de l'expérience sont encore pour la politique gouvernementale, ils commencent déjà dans les couloirs à trouver bien désagréables ses effets.

Enfin, l'emprunt a été droit au cœur de ceux qui pensaient que l'on pouvait revenir à une politique monétaire d'avant 1914. Il y a beaucoup de confusion théorique dans certaines adhésions à la politique en cours. Les difficultés montreront peu à peu qu'il y a loin entre le schéma libéral et la réalité économique d'aujourd'hui.

Si M. Pinay est fidèle à cette mission, et tout porte à le croire, le quiproquo qui l'a fait soutenir par une partie libérale de l'opinion s'évanouira. A ce moment, tout dépendra de ce qu'il interviendra d'une autre confusion : celle de la répugnance des éléments de gauche.

Certes, l'amnistie et l'emprunt indexé sur l'or sont des choses dures à avaler pour qui a un peu le sens civique : « Le fraudeur sauvera le franc », s'est écrié M. Lecourt à Bordeaux, et il n'y a rien à ajouter; mais le mal est fait et maintenant ce fléchissement moral un peu excessif devient indépendant de la poursuite de l'expérience en cours, puisqu'il sera derrière toute évolution économique et toute politique économique. Le plus grave est peut-être l'abandon des investissements, et c'est, en réalité, la seule opposition vraiment sérieuse que sur un plan technique les socialistes et les M.R.P. peuvent maintenant faire à la politique de M. Pinay. Mais, sentimentalement, ces groupes sont rejetés dans l'opposition par le triomphe apparent de la droite.

Les deux quiproquos ne sont pas sans lien, puisque les uns croient triompher et les autres, jouant le jeu, croient perdre. Depuis un an pourtant, le salaire réel a augmenté plus qu'il n'avait fait depuis trois ans et, par ailleurs, l'échelle mobile est un excellent départ pour une politique avancée en matière sociale (il suffirait de changer seulement l'indice de base, ce qui est beaucoup plus simple que de refaire entièrement une loi).

Par contre, gauche et droite craignent certaines conséquences de la stabilisation; tous risquent de se retrouver d'accord pour crier haro sur le pauvre président du Conseil. L'arrêt de l'inflation entraîne la suppression

des avantages qui y étaient attachés, bien qu'en réalité ceux-ci profitaient plus à des gens politiquement du centre droit comme le petit commerce ou les moyennes entreprises. La crainte du chômage est aussi ancrée dans les milieux de gauche, d'autant plus que rien n'existe dans nos institutions économiques qui permette de remédier d'une manière digne et efficace à la nécessité d'un emploi changeant. Au total, cependant, les masses ouvrières ont plus à gagner à la stabilisation que les commerçants qui ont vécu de l'inflation ou les paysans qui n'ont pas eu trop à se plaindre des dix dernières années. C'est pourquoi il est curieux de voir quels sont, à l'heure actuelle, les « pour » et les « contre ».

En réalité, cette confusion n'est pas loin d'être entretenue par le président du Conseil lui-même dont l'expérience se déroule sous le signe jumelé d'une idée juste et d'une idée fausse, dont le public démêle difficilement les entrelacs. Il était juste de dire que la situation économique n'était pas catastrophique malgré les surcharges des dépenses militaires; depuis trois ans, l'économie française est en meilleure posture qu'elle n'a jamais été et ce sont plutôt des raisons morales et sociales qui sont à la base du malaise actuel. En mettant l'accent sur le bon côté des choses, M. Pinay a eu incontestablement raison. Pourra-t-il encore le faire cet hiver? c'est une chose plus délicate. En tout cas, il n'est pas sûr que l'on puisse demander un effort plus facilement en noircissant le tableau qu'en illusionnant le patient. C'est peut-être là le succès le plus grand mais le moins connu de l'expérience actuelle.

L'idée fausse est celle de la nature du capitalisme; depuis quelques semaines, passés les enthousiasmes de départ, le gouvernement essaie de convaincre les organisations patronales et syndicales de la vertu civique de la baisse. Or, le propre du régime libéral et capitaliste est par définition, que l'entrepreneur réalise le maximum de profits qu'il lui est possible de réaliser. Il est curieux de

roire qu'une admonestation quelconque puisse avoir un ésultat dans un tel régime. Le seul commandement que on puisse faire est : « enrichissez-vous », puisque c'est ur lui que le système est basé.

La confusion vient de ce que les trusts, ou ce qui s'en approche, ont un fonctionnement un peu différent et euvent, quand la concurrence ne joue plus, ne pas echercher le maximum d'avantages immédiats, en pré- ision d'une politique ou d'une manœuvre économique et ociale. C'est pourquoi M. Pinay a pu avoir un certain uccès avec la sidérurgie ou les Grands Magasins qui ne onctionnent pas avec un marché concurrentiel parfait. Iais il n'en est pas de même dans tous les secteurs de économie. A ce moment-là, quand le gouvernement ura compris ce que c'est que le libéralisme, cela m'éton- erait bien qu'il ne devienne pas un tout petit peu diri- iste.

JACQUES DUMONTIER.

Possibilités d'action et regroupement syndical

Les événements politiques de ces derniers jours, dans le déroulement desquels la C.G.T. a pris une art active, viennent de rompre brutalement l'union ou- rière qui s'était laborieusement réalisée dans de nom- reux secteurs industriels, union dont les dirigeants de C.G.T. s'étaient pourtant faits, depuis quelques nnées, les défenseurs les plus zélés en donnant bien ouvent aux syndicalistes non communistes l'apparence un abandon doctrinal pour la réaliser pleinement.

Cette forme brutale et toute politique d'action n'a pas é sans poser aux syndicalistes non communistes une ve inquiétude quant aux possibilités actuelles d'effica- té du mouvement syndical. Par sa politique partisane,

la C.G.T. a causé un préjudice considérable à la classe ouvrière en contribuant à renforcer la politique réactionnaire dans le pays. C'est ainsi, pour ne citer qu'un fait, que la position de certains députés, lors du vote de l'échelle mobile à l'Assemblée Nationale, n'a pas été sans être influencée par les menées politiques de la C.G.T. Fait encore plus grave, l'attitude de la C.G.T. a même été jusqu'à paralyser les réflexes les plus traditionnels de la classe ouvrière.

Comment, par exemple, ne pas s'élever violemment contre les mesures dites « préventives » qui ont été prises dans la nuit du 3 au 4 juin dans la région parisienne, et qui se sont ensuite étendues à la province, où plus de cent cinquante dirigeants de syndicats de la C.G.T. ont été arrêtés, et comment éviter de la part des communistes une interprétation partisane d'une indignation aussi légitime ?

Faut-il encore ne pas oublier que la division ouvrière, que la C.G.T. vient délibérément d'accentuer, ne peut que renforcer considérablement le patronat, dont la tranquillité de conscience a toujours reposé avant tout sur cette division. Aussi, soit dit en passant, nous permettrons-nous de sourire à la leçon d'unité syndicale que la presse bourgeoise, notamment l'*Aurore* et le *Figaro*, donne quotidiennement depuis quelques jours aux syndicalistes non communistes.

Dans l'esprit de cette presse il ne peut s'agir que d'un regroupement basé uniquement sur une lutte idéologique violemment anticommuniste qui, animé par une position permanente de combat contre la C.G.T., laisserait le patronat vivre ainsi en toute tranquillité.

D'ailleurs, il ne faut pas se méprendre sur la tactique communiste. Si la C.G.T. va continuer, comme il est probable, à mettre l'accent sur les objectifs politiques du parti communiste, il ne faudrait pas commettre l'erreur de croire qu'elle a renoncé à l'unité d'action à la base. Cette unité n'a même jamais été mise en cause. Le

discours de Frachon au congrès de la Fédération de l'Alimentation était déjà significatif sur ce point. Il est confirmé par le rapport Fajon au Comité central et l'auto-critique. Attaque contre les dirigeants nationaux de la C.F.T.C. et de F.O. parallèlement à une recherche d'unité d'action avec les travailleurs non communistes à la base sur des objectifs professionnels. Toute possibilité d'action commune dans les entreprises sur des questions rigoureusement professionnelles n'est donc pas exclue entre les syndicats libres et la C.G.T. Cette action commune à la base n'a jamais été sacrifiée, contrairement à ce que l'on aurait pu penser, car il convient de ne pas oublier qu'elle a toujours été considérée par le parti comme un de ses objectifs fondamentaux. Nous avons assisté seulement à la reprise du vieux jeu classique d'opposition entre le sommet et la base. Couper les masses non communistes de leurs chefs sera plus que jamais le mot d'ordre du parti.

A la suite des événements de ces derniers jours il ne faudrait pas non plus se faire trop d'illusions sur le degré de désaffection des masses vis-à-vis de la C.G.T. Son durcissement, s'il a très peu été apprécié des simples adhérents et sympathisants, ne doit pas nous faire oublier qu'ils continueront encore à témoigner à cette organisation syndicale une confiance secrète. Les affirmations, même les plus radicales, ne suffiront pas à modifier brusquement cette contingence historique. On ne mine pas en quelques semaines une foi, aussi humaine soit-elle. Les élections professionnelles prouvent que la progression des syndicats non communistes est constante mais lente. Ne comptons pas trop sur les événements politiques récents pour en voir accélérer l'allure. La reconquête d'une partie importante de la masse sympathisante de la C.G.T. ne saurait s'effectuer sans une prise de conscience claire des problèmes qu'elle pose.

C'est ce qui implique, dans un moment où la C.G.T.

vient de laisser apparaître sans équivoque possible son véritable visage de succursale du parti communiste, que les syndicalistes libres ne doivent pas oublier que leurs responsabilités s'en trouvent accrues auprès de la classe ouvrière. Ils ne pourront orienter vers eux les travailleurs lassés par la gymnastique stalinienne de la C.G.T. que dans la mesure où ils se tourneront avec hardiesse vers les solutions d'avenir capables de susciter chez ces travailleurs un enthousiasme et un espoir.

C'est pourquoi ils doivent résolument se refuser, les uns à toute forme abstraite et sentimentale d'anticapitalisme, au langage révolutionnaire sans contenu réel, à la paresse intellectuelle, au gauchisme maladroit et démagogique ; pour les autres, à toutes perspectives bornées à un conformisme facile, à un réformisme désuet, à une médiocrité opportuniste.

Le syndicalisme libre se doit de briser les barrières d'une perspective syndicale qui seraient limitées strictement à des possibilités d'action basées sur une croyance excessive en la vertu de réformes juridiques ou corporatistes. C'est par une politique franchement orientée à gauche, appuyée par une action d'avant-garde, axée sur le dynamisme des masses en concentrant leur mouvement spontané vers une émancipation réelle, que l'action du mouvement ouvrier, aujourd'hui lourdement hypothéqué par la politique de la C.G.T., permettra, dans un avenir que nous souhaitons proche, d'inscrire une nouvelle page à l'histoire ouvrière.

ALBERT DETRAZ.

Quand un roman vaut une grève...

Ne nous moquons pas, André Stil est un héros. Rédacteur en chef de *L'Humanité,* il n'était qu'un grand

militant. Emprisonné pour provocation au désordre, il devient réellement un héros, dans le cœur de quelques milliers d'hommes qui ont foi en ce désordre et dans l'esprit de ceux, moins nombreux, qui prouvent en le mettant en prison qu'ils le tiennent pour capable de provoquer ce même désordre.

Mais André Stil a donné la preuve qu'il était doué d'un autre pouvoir que celui d'exciter les masses par des éditoriaux. Si le gouvernement était rigoureusement logique ou parfaitement clairvoyant à l'intérieur de son propre mécanisme, il l'eût enfermé un ou deux mois auparavant.

André Stil a écrit un roman, *Le premier choc* (Les Éditeurs français réunis), sans commune mesure, en puissance d'excitation, avec ses articles ou ses déclarations. On ne résume pas le verre d'alcool que l'on offre à celui qui va quitter la tranchée. D'ailleurs, on n'applique ce procédé de description qu'aux vais romans, aux vrais livres, aux vrais récits, certainement pas à ce genre d'écrit. André Stil n'a pas songé une seule minute à bercer son lecteur; ce à quoi il n'a cessé de penser, au contraire, c'est à s'introduire en lui, peu importe le moyen, pour le secouer, le pousser, lui planter une cible dans le regard. Il lui a fallu monter une histoire, enchaîner les faits, des gestes et des paroles, faire vivre des ouvriers et les ouvrières, après quoi il est allé droit. Ce qu'il voulait mettre debout, en face de son lecteur et dans sa ligne de mire, c'est l'Américain. Et l'uniforme dont il a voulu recouvrir son personnage, ce n'est pas celui du soldat mais de l'*Occupant*.

La France est un pays occupé. L'ennemi est parmi nous; mieux, il est sur nous et nous piétine. Ce n'est pas tout. Cette occupation n'est pas la deuxième à nous faire honte, elle n'est pas une répétition de la première, elle est pire, elle est incomparable.

L'Américain de Stil est un ivrogne; lorsqu'il rencontre des bonnes sœurs, il leur parle comme à des putains; il expulse les paysans et installe des camps sur leurs terres; il chasse les fonctionnaires; il fait boire une jeune fille et la viole; il se délecte d'avoir bombardé les Français il y a quelques années; il diffame les dockers. C'est un monstre? Point du tout. C'est l'*ennemi*.

Mais il n'y eut jamais d'ennemis plus ennemis, car leur expérience est faite et leur entraînement parfait. Un Français fut naguère contraint de loger un officier allemand et s'en

souvient encore : songez que ce locataire forcé décorait sa chambre d'images de tortures! Si ce même Français, tout plein de bonne volonté, accepte de loger un officier américain, que croyez-vous qu'il arrive? C'est le même homme qui occupe la même chambre. Ici, comprenons bien André Stil : il veut dire que l'Américain n'est rien d'autre que le nazi amélioré, que le Boche plus boche encore.

Si ce livre a quelque chose d'admirable, c'est sa précision. Ne doutons pas qu'il possède un contour si net qu'il s'engage comme une pièce d'horlogerie dans un ensemble d'autres. *Il n'y a pas de jeu.* Les communistes sont, d'ores et déjà, en guerre. Nous sommes les spectateurs d'un conflit, tous rangés sur le bord d'un champ de bataille que nous cherchons pourtant sans le trouver. Cette guerre, le roman de Stil ne la déclare pas, il la montre, il la décrit. Il est un communiqué en même temps qu'un reportage, et en même temps qu'un communiqué il est ce terrible *doping* réservé au combattant.

Au combattant seul. C'est cela qui met *Le premier choc* hors de notre portée, sans que nous puissions le lire jusqu'au bout, en comprendre même le tragique pouvoir, en mesurer exactement le poids. Mais il prouve cependant que la guerre existe, il nous assène cette certitude dans le moment où nous nous efforçons de la détourner et d'en traduire valablement le refus. Là est le drame. Nous ne comprendrons pas, bourgeois, fils de bourgeois, futurs ou anciens bourgeois que nous sommes, la valeur d'un tel livre. A peine pouvons-nous imaginer l'effet qu'il peut avoir sur le militant qui *croit* en ce que dit Stil et qui en tire des conséquences. Tout au plus nous est-il possible de voir qu'au romancier qui se fait militant succède maintenant le militant qui se fait romancier et que dès lors beaucoup de choses sont changées. Mais le fait qu'un livre de cette sorte reçoive le Prix Staline et qu'il paraisse aujourd'hui, dans les données politiques actuelles, nous montre bien sa véritable taille : il est lui-même une donnée politique, il est un acte. *Le premier choc* vaut assurément une grève. Jdanov donnait naguère les règles du roman communiste et semait le grain de la littérature de combat; les fruits passent les espérances et il y a ce malheur que ceux qui les mangent vont peut-être se trouver si loin devant nous que notre voix ne leur parviendra même plus.

GABRIEL VENAISSIN.

La République populaire roumaine épure ses villes

Est-ce un besoin de clarté qui pousse la presse à isoler les événements ? Aux manifestations de Tokio, de Paris, du camp de Kajé, de Berlin, etc., correspondent des mesures prises dans les républiques populaires. Elles sont particulièrement sensibles dans les zones que l'U.R.S.S. considère comme peu sûres : Tchécoslovaquie, Hongrie, Roumanie. Mais ce dernier pays n'a eu les honneurs de la *une* qu'avec des articles sur Anna Pauker. Toujours le besoin d'avoir des vedettes! En vérité, il faudrait analyser les causes et les aspects d'une crise latente qui se fait sentir dans les pays dont le nom a été remplacé par des initiales. En gros, c'est *L'Humanité* qui nous donnera l'image la plus juste de la situation dans les Républiques populaires. Il suffira de lire les articles sur l'occupation de la France, en ayant soin de remplacer U.S.A. par U.R.S.S. et France par Roumanie par exemple. (On aura d'ailleurs du même coup la clef de l'irréalisme de certaines manifestations du Parti communiste, la situation française étant curieusement assimilée à celle que le Kominform a toutes les raisons de bien connaître.)

Que signifie la mise en congé des *étrangers* dans le gouvernement de la République populaire roumaine ? Anna Pauker et Radaceano (Wurzel) sont israélites, Luca (Lukács) hongrois. Auraient-ils perdu la confiance de Moscou ? L'accusation de dévier à droite paraît injustifiée quand on sait à quel point Anna Pauker, Luca et Radaceano étaient les serviteurs dévoués de l'occupant. Pour une fois, le spectre du titisme n'est pas évoqué. Parler à leur propos de nationalisme « bourgeois » serait d'ailleurs impensable. Tout au contraire, ce sont les mesures prises à leur égard qui ont une teinte nationaliste. Parallèlement, le président de la République populaire roumaine, le professeur Parhon, est renvoyé à ses travaux d'endocrinologie, et Groza, ex-capitaliste progressiste de Transylvanie, joueur de tennis au sourire photogénique, prend sa place. Gheorghiu-Dej, un ancien du syndicat des cheminots de Bucarest et secrétaire général du parti, devient président du Conseil. Vers 1948, Gheorghiu-Dej eut quelques

difficultés en raison de certaines tendances titistes. Dans un conseil des ministres, Radaceano ayant proposé d'augmenter volontairement une livraison de céréales à l'U.R.S.S. et d'en faire don à Staline en signe de gratitude, Gheorghiu-Dej s'écria : « Toujours tout pour eux et rien pour notre pauvre peuple. » Cela semble oublié. Sa promotion passe aux yeux de l'opinion roumaine comme l'avancement d'un *Roumain*. Cette opinion a éprouvé d'ailleurs une amère satisfaction en lisant dans la *Scanteia* qu'Anna Pauker, Luca, Radaceano et Teohari Georgesco, ancien ministre de l'intérieur, « avaient favorisé les éléments capitalistes à l'occasion de la deuxième réforme monétaire ». Car tout le monde sait que ces mots désignent les privilégiés du nouveau régime et non de l'ancien.

Infiniment plus révélateur de la situation que ce changement dans la figuration des gouvernants qui exercent le pouvoir sous contrôle de la puissance occupante, ce sont les épurations des villes. Toutes les Républiques populaires ont connu depuis trois ans cette épuration. Son ampleur illustre la confiance témoignée à la population. La Bulgarie, la Hongrie et la Roumanie ont été le plus fortement touchées par ces mesures, officiellement justifiées par la nécessité de décongestionner les agglomérations urbaines et de libérer de l'espace habitable. La crise du logement dans ces pays est incontestable. Dès 1946 on y procède au partage des appartements. Aujourd'hui, il s'agit de libérer les villes des suspects. Notons en passant que toutes les personnes qui ont le malheur d'avoir des parents à l'étranger deviennent légalement des suspects. Autre nouveauté : une police auxiliaire entre en jeu : le service de contrôle des maisons et des rues. C'est à lui qu'incombe d'exécuter et de *compléter* les listes fournies par la police de sécurité. Les personnes touchées par l'épuration ont, selon le cas, vingt-quatre heures, parfois douze ou seulement trois pour quitter leur logement. Elles ont le droit d'emporter cinquante kilos de bagages. Interdiction leur est faite de correspondre et de faire connaître leur lieu de « résidence ».

Le sort des victimes ? Parqués à la campagne, les vieux, les malades sont condamnés. Ne survivront que ceux qui pourront faire du travail *lourd*, selon la terminologie en usage.

Depuis 1946, les populations des Républiques populaires

étaient « mises en fiches ». Le bruit courait dès cette époque qu'en cas de guerre un fort pourcentage de la population serait déporté en U.R.S.S. Rien d'étonnant que d'aucuns voient dans l'épuration des villes le commencement de la fin. En réalité, il semble s'agir de mesures qui s'inscrivent dans la stratégie globale de la guerre froide. Staline a, lui aussi, ses Tunisiens. Ce n'est peut-être pas une raison pour ne pas en parler. Il est vrai que notre imagination, saturée d'horreur, se refuse à suivre les victimes lointaines dans leur calvaire. Elles ont cependant besoin de nos prières.

JEAN ROUNAULT.

Berlin, point de rupture?

La nouvelle tension à Berlin et le long de la ligne de séparation entre les deux Allemagnes n'est probablement qu'un nouvel épisode de la guerre des nerfs dont les règles de jeu ne sont psychologiquement toujours pas entrées dans les mœurs de l'opinion publique occidentale. Nous avons trop tendance à exagérer l'importance d'événements qui, selon la conception soviétique, ne veulent être que des coups d'épingle destinés à inquiéter le monde occidental. Nos réactions énervées sont donc la confirmation du succès de la méthode diplomatique soviétique.

La suite des événements de Berlin et en Allemagne dépendra essentiellement de l'Union Soviétique qui, indépendamment de toute activité occidentale, conservera dans cette affaire entièrement l'initiative. C'est à l'Union Soviétique de faire savoir aux puissances occidentales qu'elle désire réellement l'unité allemande afin que cette unité se réalise, même si elle était contraire au désir de certains milieux américains. Il en est de même pour la

ratification de l'armée européenne par les parlements de Bonn et de Paris, ainsi que pour la remilitarisation des deux Allemagnes. Aussi longtemps que l'Union Soviétique ne fera pas un pas décisif et convaincant en direction d'une unité allemande réellement démocratique, on ne saurait empêcher en définitive l'intégration militaire de l'Allemagne dans les rangs occidentaux.

En attendant, il faut croire que la tactique soviétique avait comme principal but de prouver au peuple allemand l'impossibilité d'une réunification et de justifier aussi bien le maintien de l'Union Soviétique en Allemagne orientale que la remilitarisation de sa zone d'occupation, en s'adressant à cet effet plus particulièrement à ses propres alliés, notamment les Polonais et les Tchèques auxquels le revenant allemand en uniforme donne des cauchemars encore plus forts qu'au Français moyen.

Les circonstances psychologiques, aggravées par les nécessités de propagande, obligeront probablement Moscou et Washington à accepter, sous une forme ou sous une autre, une conférence à quatre, même si aucun d'eux ne désire réellement l'unité allemande. Les peuples des deux côtés du rideau de fer sont rassurés par le fait que les négociations entre les deux camps se poursuivent, tout à fait indépendamment de leur véritable chance de réussite. Les palabres des diplomaties resteront toujours sensiblement plus agréables que le langage des canons. Au delà de cette nouvelle réunion des Quatre, il est extrêmement difficile de faire des prévisions ou même de laisser jouer la fantaisie diplomatique. La politique soviétique reste pour nous une très grande inconnue. Nous ignorons, en outre, l'évolution future de la politique américaine après les prochaines élections présidentielles. Il n'y a qu'une seule certitude : si l'on veut éviter une guerre, il faut chercher une formule de cohabitation entre les deux blocs.

ALFRED FRISCH.

Le confusionisme au service de l'intolérance

Le 30 mai, deux jours après les manifestations organisées par le parti communiste et les combattants de la Paix, les abbés Bouyer et Cagne, tous deux prêtres-ouvriers, remettaient à plusieurs journaux un témoignage personnel sur les violences dont ils avaient été l'objet de la part de la police après leur arrestation.

Le *Monde* publiait le 7 juin les passages essentiels de ce texte. Dans son numéro daté 12 juin, *Paris-Presse* publiait en première page avec un titre sur deux colonnes un article intitulé : « Ultimatum [1] de l'Église à ses prêtres-ouvriers après les incidents du 28 mai », et en sous-titre cette admonestation supposée de la hiérarchie à l'adresse des prêtres-ouvriers : « Ou vous vous soumettrez à la discipline hiérarchique ou vous ne serez plus... »

Le texte ne démentait pas le titre : « L'arrestation *tumultueuse* de deux prêtres-ouvriers a provoqué un profond trouble à l'archevêché de Paris et au Vatican. » Première inexactitude : ce n'est pas l'arrestation qui a été tumultueuse; le tumulte, celui des coups donnés aux prêtres, est postérieur à l'arrestation.

« L'Église, poursuivait l'article *vient d'adresser* à ses prêtres un sévère ultimatum. » Deuxième et plus scandaleuse erreur : la note des évêques à laquelle il va être fait allusion date du 19 mars. Nous sommes le 12 juin.

Ainsi ces instructions formelles sont présentées comme une conséquence directe de la participation de deux prêtres aux manifestations alors que, bien antérieur, le document n'a évidemment aucun rapport avec les incidents.

On renonce à démontrer la troisième et malhonnête falsification qui consiste à résumer en quatre points et vingt lignes le « directoire » des cardinaux et archevêques. Le fond est trahi; le style est devenu celui d'un gendarme.

1. Dans la dernière édition, l'ultimatum est devenu « inquiétude ».

Mais voici le quatrième mensonge avec le sous-titre : « Trois rebelles. » *Paris-Presse* écrit que trois prêtres-ouvriers dont on cite les noms en les estropiant, « refusent catégoriquement d'obéir aux consignes de l'Église et tout particulièrement... à leur évêque ». Puis on prête à ces prêtres des paroles qu'ils n'ont jamais prononcées, « des paroles de révolte ». Et l'article s'achève plus faussement encore.

Voilà les faits à l'état brut. L'article n'était évidemment pas signé.

Le lendemain, *Paris-Presse,* dont la bonne foi a sans doute été surprise, publie très loyalement les démentis qui affluent de tous côtés et notamment celui par lequel Mgr Feltin « regrette que des prêtres-ouvriers aient participé à la manifestation du 29 mai,

« mais ne peut admettre que dès hommes quels qu'ils soient subissent après leur arrestation des traitements indignes de la personne humaine;

« précise que le résumé paru dans un journal parisien du 12 juin déforme le sens et la portée des directives données dès mars dernier par les évêques à leurs prêtres-ouvriers et que les attitudes prêtées par ce même journal à trois prêtres-ouvriers sont une pure calomnie. »

Cet incident pourrait n'être qu'anecdotique s'il n'était la preuve d'un confusionisme croissant.

Il y a quatre questions distinctes : celle du communisme, celle des prêtres-ouvriers, celle de la manifestation du 28 mai et celle des violences policières. Le confusionisme consiste à les mêler toutes, à les situer sur le même plan et à passer indistinctement condamnation d'une doctrine politique, d'une forme d'apostolat, d'une manifestation et d'actes trop connus pour être contestés, sauf par le préfet de police.

Mais le confusionisme ne serait qu'un signe de désordre s'il n'était mis au service de l'esprit d'intolérance.

Est de moins en moins souffert la moindre critique, la moindre contestation. Qui n'est pas avec César est contre César. Qui n'est pas avec un gouvernement est contre la nation, qui n'est pas pour la guerre d'Indochine, la répression en Tunisie et la stratégie des États-Unis est pour Ho Chi-Minh, l'émeute ou Staline. Qui se tait même est suspect, qui critique est crypto et qui condamne est communiste. L'into-

lérance est à base de syllogisme [1]. Les communistes sont des hommes. Or vous êtes un homme; donc vous êtes communiste. Et quand il s'agit d'un prêtre, comme cela ne suffit pas, en tentant trois fois de le faire passer comme tel, on ment une quatrième en l'accusant d'être rebelle.

Encore une fois cela ne serait que ridicule si insensiblement ne se glissait, dans les meilleures cervelles parfois, l'esprit de confusion au service de l'esprit d'intolérance. Si le mouvement ne se renverse on sait où il mène; l'abrutissement d'un monde où la liberté est peu à peu sacrifiée sous prétexte de la sauver.

JACQUES FAUVET.

Où en est la protection des réfugiés?

Où en sommes-nous en France dans la question de la protection des réfugiés politiques [2]? Rappelons que depuis le 31 janvier 1952 l'O.I.R. est définitivement dissoute. Les réfugiés ont donc leur vie juridique et administrative paralysée, ce qui, très souvent, est à l'origine de véritables drames intimes. Rappelons, d'autre part, que depuis longtemps déjà une solution existe, à savoir les services du Haut-Commissaire des Nations Unies pour les réfugiés, solution qui attend pour qu'on la mette en œuvre que la France passe un accord avec le Haut-Commissaire et admette sur son territoire un représentant de celui-ci. Or, depuis plus d'un an le ministère des Affaires étrangères s'efforce de transférer à des fonction-

1. *L'Aurore* s'est fait une spécialité de ce genre de raisonnement. En une seule fois *Le Monde*, Étienne Borne et *Combat* ont été qualifiés de complice ou d'avocat des communistes. A quelque temps de là, M. Pleven que *L'Aurore*, on ne sait pourquoi, n'aime pas, a prononcé un important discours sur la défense militaire de l'Europe. *L'Aurore*, spécialiste de l'honneur national et de la conscience professionnelle, y a consacré quatorze lignes. Moins que *L'Humanité*.

2. Voir notre article dans le numéro de mai 1952 de *La Vie intellectuelle*.

naires français les attributions que depuis vingt-cinq ans exerçaient les représentants du Haut-Commissaire de la Société des Nations et des organismes qui lui ont succédé. On voudrait créer à cet effet un Office français. Le Haut-Commissaire des Nations Unies n'aurait pas à s'occuper des cas individuels. Son délégué remplirait des fonctions de surveillance mal définies.

Le premier projet de loi portant création de l'Office français de protection a été déposé en automne 1950. Après avoir « pourri » un certain temps à la Commission des Affaires étrangères de l'Assemblée nationale il est devenu caduc avec la fin de la législature. Le nouveau projet fut déposé en 1952. Rapporteur, M. Daniel Mayer concluait au rejet de ce projet et proposait de demander au gouvernement de prendre contact d'urgence avec le Haut-Commissaire afin de conclure avec celui-ci un accord. A la séance de la Commission des Affaires étrangères du 28 mai les voix se sont partagées. La question devra donc être discutée à nouveau. M. Daniel Mayer s'étant démis de ses fonctions, M. Fonlupt-Esperaber a été nommé rapporteur.

Que va-t-il se passer ? Essayons, pour notre part, de résumer quelques éléments de la situation.

I. — Plusieurs familles spirituelles, mondiales et françaises, s'opposent au projet gouvernemental et défendent la politique traditionnelle de la France et les vues des Nations Unies. Témoin en est la note, en date du 8 avril 1952, sur le problème de la protection des réfugiés diffusée par le Secours catholique aux Membres de la Commission des Affaires étrangères et signée de Mgr Jean Rodhain et du R. P. Braun, note qu'a fait sienne, en sa séance du 13 mai, le Comité de liaison des Œuvres travaillant pour les réfugiés. Ce Comité groupe des œuvres catholiques, protestantes, juives et non confessionnelles.

II. — Le seul argument présenté par les partisans du projet gouvernemental est la soi-disant incompétence du Haut-Commissaire qui ne doit pas s'occuper de la protection individuelle des réfugiés. Cette objection est basée sur une interprétation inexacte des textes et de leur esprit. Aux termes de son statut, tel qu'il a été adopté par l'Assemblée générale des Nations Unies, le Haut Commissaire est habi-

lité à assumer toutes les tâches dont le projet de loi voudrait charger l'Office français. Disons même qu'il est seul à pouvoir les remplir réellement dans toute leur plénitude et ce, par sa nature même d'organe international. Il suffit qu'un accord passé entre la France et lui réalise cette possibilité. On peut être sûr qu'il ne se dérobera pas à l'accomplissement de son mandat et de son devoir.

III. — Le danger de la situation à laquelle on est arrivé est que la condition des réfugiés (car, enfin, il s'agit d'eux) étant devenue tragique et la position de la France devenant intenable (car il s'agit de la France également), même les partisans les plus convaincus du maintien du système traditionnel peuvent finir par penser : « Cela ne peut plus durer. Votons le projet gouvernemental. Au moins, les réfugiés auront, dans l'immédiat, un semblant de protection. On verra par la suite comment amender ce qui sera fait, quitte à revenir un jour à la formule internationale. »

C'est là le danger, car une telle attitude s'explique par le raisonnement implicite que le projet gouvernemental est un *compromis* ou peut être amendé par *voie de compromis*. Or, ce n'est pas le cas. En fait, il évince complètement l'action de l'organe international et réduit à néant la protection individuelle puisque celle-ci ne peut être assurée en l'absence d'un organisme protecteur indépendant. En outre, il laisse la France isolée face au ressentiment des États d'origine des réfugiés et la désolidarise de l'action des Nations Unies.

Adopter le projet gouvernemental en se disant que l'expérience qu'il veut tenter étant vouée à l'échec on pourra toujours revenir à la formule traditionnelle, serait ne pas tenir compte du préjudice qu'entre temps auraient à subir la France et les réfugiés. Il faut faire le choix aujourd'hui. Demain il sera trop tard, et pour longtemps.

Le projet gouvernemental est inconciliable avec la protection internationale. Il rend impossible la coopération effective des autorités françaises avec le Haut-Commissaire des Nations Unies. Seul le système traditionnel en France, en créant un quasi-consulat pour les réfugiés, remplit la condition essentielle de la protection dont ont besoin tous les étrangers y compris les réfugiés.

L'attitude que doivent adopter, selon nous, les parlemen-

taires est très claire. Puissent les idéologies politiques et les relations personnelles ne pas obscurcir la conscience de ceux qui ont à décider de la façon dont à l'avenir sera organisée en France la protection des persécutés du fait de leur race, de leur religion, de leur appartenance à un certain groupe social ou de leurs opinions politiques.

ROGER NATHAN-CHAPOTOT.

Clemenceau au Viet-Nam?

Le nouveau gouvernement de S. M. Bao-Daï n'est pas particulièrement remarquable par sa composition. En revanche, le choix du nouveau président, M. Nguyen Van Tam est gros de signification. Ce dernier fut un serviteur fidèle de l'administration coloniale qui parvint en 1938 au grade le plus haut de *Doc-Phu*. Nommé en 1945 gouverneur de province, on se plut à souligner qu'il était le premier Vietnamien à occuper un tel poste depuis les débuts de la colonisation. Membre du conseil représentatif désigné par l'amiral Thierry-d'Argenlieu, il devenait ministre de la Défense du gouvernement cochinchinois. Lorsque les trois Ky furent unifiées, M. Van Tam devenait tout d'abord directeur général de la sûreté, puis ministre de la Sécurité, puis ministre de l'Intérieur. Le voici aujourd'hui président du Conseil : c'est là assurément le couronnement d'une carrière réussie.

Faut-il voir dans le choix qui a été fait de cette personnalité, ou celui d'un homme dont la francophilie est éprouvée, ou celui d'un homme ayant, en toutes circonstances, manifesté sa haine du communisme et du Viet-Minh et ses qualités de policier ? Au demeurant, ces deux caractéristiques apparaissent étroitement complémentaires. La première étant propre à lui assurer la confiance de M. Letourneau, la seconde celle des Américains. Si bien qu'il est indifférent de savoir s'il faut considérer le libre choix de S. M. Bao-Daï comme une opération inspirée par le Haut-Commissariat ou par le Département d'État américain. Ce qui est sûr, c'est

que l'instauration du nouveau gouvernement est significative de la politique française ou occidentale au Viet-Nam.

Il y a quelques mois une imprudence de M. Robert Schuman avait laissé supposer que le gouvernement français envisageait une reprise de négociations avec le gouvernement Ho-Chi-Minh. M. Letourneau avait déjà manifesté sa répugnance à une telle perspective. Ses récentes déclarations à Paris et aux États-Unis ont prouvé que l'hypothèse était nettement écartée. Elle apparaît d'autant plus éliminée que l'on fait appel aux personnages qui se sont tenus à l'écart des courants nationalistes les plus modérés et se sont déclarés partisans de la guerre à outrance.

C'est dire également que *l'expérience* Bao-Daï est terminée. Entendons par là que les objectifs espérés il y a trois ans, selon l'expression de Paul Mus [1], « d'un ralliement en lame de fond, par millions à la fois, et d'une transfiguration de la guerre », sont abandonnés, et qu'ils le sont, non seulement parce que les rangs viet-minh n'ont pas été dégarnis des nationalistes non communistes qui y combattent mais parce que nombre de Vietnamiens qui avaient envisagé l'expérience ou même collaboré ont rejoint, sinon les rangs du Viet-Minh, du moins ceux de « l'attentisme ». On peut résumer l'expérience poursuivie, en empruntant encore les termes de Paul Mus qui la compare à une *partie d'accordéon* aboutissant à cette alternative : ou bien « on se raidit inlassable et l'on perd le nombre, les défections sifinificatives se multipliant; ou bien, on s'enfle, mais en mollissant, et l'infiltration adverse reprend [2] ».

Refusant l'abandon d'une voie dans laquelle on est totalement engagé, voulant éviter les conséquences de la seconde branche de l'alternative, c'est bien à la première que l'on s'attache, mais, dès lors, les collaborateurs recherchés, du côté Viet-Nam ne peuvent être que ceux qui suscitent la plus complète méfiance de la part de l'immense majorité du peuple vietnamien, mais ils sont ceux qui acceptent la guerre à outrance.

Dès lors, les déclarations du nouveau président du Conseil peuvent être renouvelées de Clemenceau : « Mon gouverne-

1. *Viet-Nam, Sociologie d'une guerre.* Éd. du Seuil.
2. *Ibid.*, p. 362.

ment aura pour programme : je ferai la guerre... », son gouvernement dirigé par un ancien fonctionnaire devant sa carrière à son obéissance et à sa fidélité aux instructions de la puissance coloniale, séparatiste cochinchinois quand la politique française tendait au maintien de la séparation du Sud Vietnam, ne peut apparaître qu'*antinational* à la majorité des Vietnamiens. Il exclut toute perspective de « ralliement ».

Du moins la communauté atlantique peut-elle estimer avoir trouvé un allié efficace. Les Français pensent n'avoir plus en face d'eux un partenaire louvoyant, comme M. Tran Van Huu qui, de plus, n'était pas dans les meilleurs termes avec l'empereur. M. Letourneau peut, dans ses négociations avec les Américains, s'appuyer sur les affirmations guerrières de M. Nguyen Van Tam : les Américains eux-mêmes peuvent se bercer de l'illusion que les armes livrées à la nouvelle armée vietnamienne ne prendront pas le chemin de celles naguère fournies aux armées de Tchang-Kaï-Chek. Il n'est qu'une chose que nous attendons que l'on nous dise, c'est de quelle manière, à quel terme et pour qui, la voie empruntée, fondée sur la force, peut aboutir...

P.-A. MARTEL.

14 juin 1952.

P.-S. — A qui veut un examen clair, complet, objectif, impitoyable de l'évolution du drame franco-vietnamien, nous ne pouvons que recommander la lecture de l'ouvrage de Philippe Devillers : *Histoire du Viet-Nam de 1940 à 1952*, que viennent de publier les Éditions du Seuil. Nous savons trop que :

« L'opinion française n'a *jamais* été mise au courant de *toutes* les données *réelles* du problème. Celui-ci a été dès l'origine, comme tant d'autres, entièrement politisé... Dans cette affaire où tout dépendait des hommes (c'était une confiance, un courant à établir entre les hommes véritablement représentatifs des deux pays), on a préféré invoquer des principes, des idéologies, des grands mots, et ceci a permis de mépriser les faits, de mener dans le secret, à l'abri des regards indiscrets de l'opinion, une politique dont la mesquinerie, le manque d'ouverture et d'intelligence surprennent déjà l'historien »,

pour ne pas saluer ici un effort de vérité accompli par un homme qui a vécu de près ce dont il parle.

Nous avons d'autre part cité, dans notre chronique, un second ouvrage paru dans le même temps aux Éditions du Seuil : *Viet-*

Nam, sociologie d'une guerre, de Paul Mus. La personnalité de l'auteur, son rôle dans les négociations de la France avec Ho-Chi-Minh, ses campagnes pour la connaissance objective des origines du conflit, sont aujourd'hui connues bien que, depuis deux ans, *visiting professor* à Yale University, il ait gardé le silence sur ces problèmes. Il faut lire son ouvrage, malheureusement touffu, pour discerner, au delà des étapes retracées par Devillers, la réalité profonde d'un conflit qui n'est pas seulement politique, mais qui correspond au heurt de deux cultures. L'étude de Paul Mus relève d'une sociologie en profondeur et nous introduit au cœur de la réalité sociale de base, la plus mal connue de l'Européen : c'est du village vietnamien que part son analyse pour arriver à la destruction de certains mythes, tels ceux du statisme et de l'immobilisme asiatique dont les événements nous avaient déjà, il est vrai, appris à douter. Son analyse de l'attentisme, celle du nationalisme, celle du marxisme asiatique, procèdent de même d'une vue préalable, précise, des structures sociales et de la pensée orientales.

Certaines prudences de Paul Mus pourront surprendre; elles pourront même irriter, lorsqu'il se livre à une exégèse approfondie de textes extraits de l'hebdomadaire *Climats.* En fait, ces prudences ne sont que le reflet de l'effort d'objectivité et de sincérité accompli par un homme qui sait ce dont il parle et veut convaincre malgré ce que l'on a suspecté en lui de partialité. Sur le dernier chapitre, impitoyable à l'égard des formules politiques, passe cependant un souffle d'espoir : « Sous ces oppositions démesurées, le Viet-Nam et la France me paraissent demeurer deux styles, plutôt que deux puissances, auxquelles l'humanité peut encore avoir à prêter attention... Un temps obscur *yin,* un temps clair *yang,* cela fait une période de la Voie, dit le Sage. »

Le festival van Riebeeck en Afrique du Sud

Le 6 avril 1652, il y a exactement trois cents ans, Jan van Riebeeck, un fonctionnaire hollandais de la Compagnie des Indes orientales, débarquait au lieu où la ville du Cap s'est construite depuis lors, avec sa femme, Maria de la Quellerie, fille d'un huguenot français, et plusieurs compagnons, hollandais comme lui. Il était chargé par le puissant Conseil des Dix-Sept de créer un établissement en mesure de fournir des vivres

frais et de l'eau aux navires de la Compagnie se rendant de Hollande aux Indes orientales ou vice-versa.

C'est de ce premier établissement permanent des Blancs en Afrique du Sud qu'est née la puissante et prospère Union sud-africaine d'aujourd'hui. Aussi celle-ci a-t-elle tenu à célébrer avec éclat le tricentaire de l'arrivée de van Riebeeck, qui se confond en somme avec son propre tricentenaire.

L'Union sud-africaine l'a célébré avec d'autant plus d'éclat qu'elle est dirigée depuis 1948 par un gouvernement de « nationalistes », c'est-à-dire d'Afrikaners (descendants des émigrants de souche hollandaise), qui ont gardé le culte et la nostalgie des anciennes républiques boers (État libre d'Orange, Transvaal et Natal). Ces Afrikaners nationalistes ont avant toutes choses deux objectifs essentiels : maintenir la civilisation occidentale, et donc la suprématie blanche, sur un territoire où le nombre des non-Européens dépasse largement celui des Européens (les Blancs ne sont en effet guère plus de 2.500.000 à côté de 8.500.000 Noirs, 300.000 Indiens, 1.000.000 de métis, 60.000 Malais, etc.), effacer la défaite des Boers en 1901 et donner à l'Afrique du Sud un caractère avant tout afrikaner aux dépens de l'influence anglaise.

Tout naturellement donc, les autorités sud-africaines ont fait des fêtes du tricentenaire du Cap, ou festival van Riebeeck, une manifestation triomphale, d'abord à la gloire des « Blancs » qui ont introduit la civilisation dans ce pays inculte et barbare, ensuite à la gloire des Afrikaners ou Hollandais qui furent les premiers Blancs « civilisateurs ».

Les nationalistes ne se font jamais faute de rappeler que les premiers Anglais ne sont guère arrivés en Afrique du Sud que cent cinquante ans après les Hollandais. Aujourd'hui encore, après la fameuse guerre des Boers, que les Anglais n'ont gagnée qu'après une lutte acharnée et grâce à l'envoi d'un nombre de troupes considé-

rable, l'élément sud-africain de souche britannique n'atteint pas 40 %, alors que l'élément afrikaner, beaucoup plus prolifique, est proche de 60 %, s'il ne dépasse pas même cette proportion.

Il est d'ailleurs à noter que les nationalistes actuellement au pouvoir n'ont nullement recueilli 60 % des voix aux dernières élections générales de 1948 qui leur ont donné la victoire. Ils n'ont obtenu qu'une minorité de voix, exactement 470.000 contre 540.000 aux autres partis. C'est uniquement aux particularités du système électoral, avantageant nettement les campagnes, qu'ils durent leur infime majorité au Parlement. D'où l'on peut conclure qu'une partie des Afrikaners a voté, avec les Sud-Africains de souche britannique, pour le seul parti d'opposition qui compte, le *Parti Unifié*, dont l'animateur et le chef fut jusqu'à sa mort, il y a trois ans, le général Smuts, symbole de la réconciliation des Anglais et des Boers, symbole également de la collaboration entre l'Afrique du Sud et la Grande-Bretagne.

Depuis leur accession au pouvoir, les « nationalistes » n'ont cessé de prendre des mesures pour élargir leur majorité, telle cette décision législative créant six sièges parlementaires pour les Blancs du Sud-Ouest africain (ancienne colonie allemande), telle aussi cette loi votée l'année dernière qui a nettement affaibli la position électorale du Parti Unifié dans la province du Cap, en rayant les métis des listes électorales où ils étaient inscrits en commun avec les Blancs.

C'est d'ailleurs cette dernière loi qui est à l'origine de la crise constitutionnelle très grave qui se poursuit depuis deux mois en Afrique du Sud. Aux termes de la Constitution sud-africaine (1909), en effet, il ne peut être touché à l'égalité des deux langues (anglais et afrikaans) et aux droits des non-Européens qu'à la majorité des deux tiers des deux chambres réunies. Or la loi sur les métis n'a été prise l'année dernière qu'à la majorité ordinaire ; la Cour suprême de l'Union sud-africaine l'a

donc déclarée inconstitutionnelle par une décision prise le 20 mars dernier.

Le gouvernement nationaliste a déclaré aussitôt qu'il ne s'inclinerait pas devant cette décision puisque, selon lui, le Statut de Westminster a consacré en 1931 l'indépendance complète de l'Afrique du Sud, et donc conféré au Parlement des pouvoirs sans limites. Il vient de confirmer ses intentions en faisant voter par l'Assemblée une loi qui crée une Haute-Cour parlementaire habilitée à réformer les décisions de la Cour suprême.

L'opposition est cette fois-ci franchement émue par des procédés qu'elle qualifie d'hitlériens. Elle se demande, puisque le gouvernement hésite de moins en moins à faire voter les lois les plus discutables sans en référer à l'opinion, si elle ne se trouvera pas bientôt complètement réduite à l'impuissance. Une association d'anciens combattants, le *Torch Commando*, ouverte à tous les adversaires du gouvernement, organise dans les villes des manifestations de plus en plus importantes. Plusieurs ministres ont déjà accusé le *Torch Commando* d'être un mouvement séditieux, et laissent entendre que si besoin est le gouvernement n'hésitera pas à le dissoudre.

Cette division des Blancs est d'autant plus regrettable que jamais le problème noir n'a été aussi grave en Afrique du Sud. La politique nationaliste dite d'*apartheid*, ou de ségrégation raciale, a réalisé en effet l'union des non-Européens, Noirs, métis, Indiens, contre les Blancs. « Ne sommes-nous pas fondés pourtant, disent les nationalistes, à vouloir défendre notre identité et la civilisation blanche? Nous sommes contre le métissage comme le seraient tous nos accusateurs européens; en conséquence, nous voulons séparer les races, créer des communautés raciales distinctes, au sein desquelles chaque race non européenne apprendra à se diriger selon ses propres caractéristiques. Dans un avenir très éloigné, l'Afrique du Sud pourrait être une fédération de communautés raciales non mélangées. »

Telle est la doctrine de l'*apartheid*. En fait, les non-Européens ne voient dans cette politique que l'affirmation de la suprématie des Blancs et le maintien des non-Européens dans une situation sociale très inférieure, sans le moindre droit politique. L'ensemble des mesures qui sont prises à notre encontre, affirment-ils, — citons le refoulement des Noirs dans des « réserves » surpeuplées, l'interdiction de se déplacer sans permis (*pass*), l'interdiction d'occuper un emploi qualifié et donc d'avoir de bons salaires, l'interdiction de se syndiquer, — n'ont d'autre but que de contraindre à fournir de la main-d'œuvre bon marché aux mines et aux exploitations agricoles des Blancs.

Noirs, métis et Indiens n'acceptent plus aujourd'hui cette situation. Comment pourrait-il en être autrement à une époque où partout, en Extrême-Orient, dans le Proche-Orient et même en Afrique, les races de couleur contestent la suprématie des Blancs et réclament leur affranchissement. Les événements dans les colonies britanniques du Nigéria et de la Côte de l'Or, où les Noirs ont obtenu l'autonomie interne, ont eu un retentissement considérable en Afrique du Sud. Bref, Noirs métis et Indiens se sont pour la première fois cette année mis d'accord pour constituer un comité d'action commune; ils préparent actuellement une campagne de désobéissance civile... dont la date d'ouverture doit être prochainement fixée.

Les « Blancs » non nationalistes déplorent que l'on en soit arrivé là. Ils affirment qu'un gouvernement du Parti Unifié aurait su faire les concessions nécessaires pour éviter une telle tension dans les rapports entre les races. Ils condamnent donc la politique d'*apartheid* qui, disent-ils, conduit le pays à la catastrophe. De fait, l'avenir apparaît fort sombre pour ce pays où les Blancs sont terriblement divisés et où les Noirs, aujourd'hui sans espoir et bientôt pleins de haine, après que leur résistance passive aura provoqué la vigoureuse répression du

pouvoir, constituent un magnifique champ d'expansion pour le communisme.

Le Cap, mai 1952.

JEAN SCHWOEBEL.

Niebuhr et la politique vaticane

L'hebdomadaire américain, *The Reporter*, publie dans son numéro du 22 janvier 1952 un article du théologien protestant américain, Reinhold Niebuhr, sur *Les Catholiques et la Politique : quelques fausses interprétations*, qu'il nous semble intéressant de signaler. Il faut en effet se rappeler que l'Église apparaissait à R. Niebuhr, lorsqu'il écrivait en 1942 son grand ouvrage sur *Nature and Destiny of Man*, comme l'expression suprême de l'orgueil humain, comme l'Antéchrist, que d'autre part l'Amérique a connu récemment de vives polémiques à l'occasion du livre de Paul Blanshard, *Freedom and Catholic Power* (*La puissance des catholiques et la liberté*). L'article de R. Niebuhr est une réponse aux outrances de Paul Blanshard et aux interprétations courantes dans bien des milieux protestants et politiques de cette « puissance ». Au prétendu syllogisme de Paul Blanshard — le catholicisme est une religion autoritaire, toutes les formes d'autoritarisme sont d'une part hostiles à la démocratie, d'autre part apparentées au totalitarisme, le catholicisme est donc antidémocratique et totalitaire, vaut-il mieux que le communisme ? — Niebuhr enreprend de répondre par une analyse des faits. Il confesse d'abord ses « préjugés » de théologien protestant : nous applaudissons au premier des trois : Niebuhr n'aime pas les partis politiques confessionnels, qu'il juge dangereux; en identifiant les ambiguïtés morales inévitables de la politique avec les vérités éternelles, ils prétendent engager dans les luttes politiques le combat du Christ et de l'Antéchrist. La grande réussite de la démocratie anglo-saxonne est de ne pas avoir de partis confessionnels. En second lieu, dit l'auteur, l'Église catholique tend à identifier

son existence historique avec le Royaume de Dieu, et par là elle juge des partis politiques selon ce qu'ils lui promettent ou ne lui promettent pas : ainsi la hiérarchie politique et Peron. Enfin, au goût de Niebuhr, la morale politique catholique abuse des « propositions rationnelles » déductives et de la « loi naturelle » lorsqu'il s'agit de questions aussi concrètes et relatives à une évolution historique, selon lui, que le divorce et la limitation des naissances.

Après quoi l'auteur entreprend de réfuter des jugements trop simples sur la politique des catholiques; jugement trop simple qu'identifier tout le catholicisme à des structures féodales et décadentes telles que celles de l'Espagne, de l'Amérique du Sud ou même du Canada français. Dans ces sociétés agraires où le catholicisme s'accroche à des privilèges qui étaient essentiels au moyen âge et ne le sont plus aujourd'hui, il est beaucoup moins impressionnant que dans des sociétés hautement industrialisées où il manifeste le mieux ses puissances d'invention. Ainsi les critiques américains du catholicisme ignorent, dit R. Niebuhr, que dans la démocratie européenne le centre est occupé par une combinaison des partis catholiques et socialistes; alliance difficile, cependant réalisée pour deux raisons : l'une, que le catholicisme a toujours cru que l'État a le droit de contrôler la vie économique et qu'il ne s'est donc pas lié au capitalisme; il n'a jamais professé que la justice résulterait automatiquement du libre jeu des forces économiques. L'autre, la relation du catholicisme avec le mouvement ouvrier européen : après avoir perdu les travailleurs, il a rétabli, récemment, avec eux une relation organique; ses organisations ouvrières sont d'authentiques syndicats qui ont influencé le jeu des partis catholiques. Ces syndicats ont rendu possible l'alliance catholique socialiste. Dans l'Europe industrielle et la région rhénane en particulier, le catholicisme s'est montré plus créateur en politique que le protestantisme, celui-ci étant trop individualiste et trop eschatologique pour porter des jugements nuancés dans les complexités sans fin de la politique.

Niebuhr juge avec sympathie l'évolution du M.R.P., issu de la pensée catholique sociale. Ses premiers succès électoraux ont été éphémères du fait que les adhérents qui auraient aimé, et n'avaient pas osé, soutenir les vieux partis de droite, et pour cette raison s'étaient ralliés au M.R.P., se sont par-

tagés maintenant entre les vieux partis libéraux et les gaullistes; néanmoins le M.R.P. reste une force politique importante; son aile gauche cherche à faire sauter les barrières purement religieuses de la politique européenne et veut travailler à un ordre social juste dans les conditions industrielles modernes. Niebuhr considère comme caractéristique du catholicisme français le fait que nos évêques interprétèrent la parole du pape, lorsque celui-ci signifia, il y a deux ans, qu'il est impossible d'être à la fois catholique et communiste, de manière à indiquer que l'Église n'avait pas de préférence pour le capitalisme.

En ce qui concerne les États-Unis, Niebuhr rappelle aux protestants qui parlent des tendances « réactionnaires » du catholicisme que les principales luttes politiques américaines se livrent entre catholiques et juifs, à la gauche du centre, et protestants à sa droite. L'alliance entre le protestantisme et les républicains est dû à l'individualisme religieux et politique du fermier d'une part et de l'homme d'affaires de l'autre. Les catholiques n'ont pas leurs propres syndicats en Amérique mais, dit l'auteur, ils ont des relations plus saines avec le mouvement ouvrier que les protestants comme tels, parce que les travailleurs industriels, au moins dans le Nord, sont principalement catholiques et, dans certains métiers, juifs. En tout cas une bonne partie de la politique catholique en Amérique est l'œuvre des « laïcs » catholiques; de même, pour un observateur doué de préjugés anticléricaux, la meilleure politique catholique en Europe semble être également celle des laïcs.

Il faut donc, conclut l'auteur, faire montre de circonspection avant de dénoncer les machinations du Vatican en politique internationale, par exemple attribuer au pape le désir de provoquer une nouvelle guerre mondiale à cause des pertes du catholicisme en Pologne et en Hongrie. Non seulement le Vatican est évidemment opposé à l'idée d'une guerre préventive mais les hommes d'État catholiques et la hiérarchie ne l'admettent pas non plus. En outre ils ont critiqué « l'anticommunisme stérile » de certains catholiques américains, et le message de Noël du pape est une excellente réfutation de la prétendue politique étrangère vaticane. En outre il faut se garder de croire trop vite à l'unanimité de la hiérarchie sur les problèmes de politique internationale : le fait que les diri-

geants catholiques ne se critiquent pas les uns les autres en public et ne désavouent pas non plus publiquement les positions de nations catholiques comme l'Espagne a contribué à créer le mythe d'un parti catholique monolithe, unanime à travers le monde. Il serait dangereux, conclut R. Niebuhr, d'ajouter foi au mythe. Si le catholicisme a plus d'unité de discipline que d'autres communautés religieuses « il a aussi la liberté de se relier à différentes situations nationales. Il a également de nombreuses ressources morales et spirituelles qui peuvent agir de façon créatrice dans une société libre et responsable ».

GEORGETTE BERAULT.

AZIMUTS

Responsabilités catholiques en sociologie.

Quel bel essai l'on imagine — du chanoine J. Leclercq par exemple — qui s'intitulerait à la mode ancienne : *De quelques formes spécifiques de la paresse catholique, et de leur origine vertueuse.* Avec un bouillon de phénoménologie, d'étiologie et d'axiologie, pour le rendre attrayant et moderne, un tel livre offrirait aux amateurs d'idéalisme, d'archéologisme, de modernisme, de moralisme, de journalisme, de dogmatisme, de prophétisme, bref aux contemplatifs et aux actifs, aux dilatés et aux rétractés, aux organisateurs de domaines de Vérité et de Liberté, aux directeurs de revue, offrirait, dis-je, matière abondante et louable d'examens de conscience et d'analyses de situation. L'idée, ou mieux le mire, m'en est venu à la lecture d'un essai du P. Fitzpatrick, dans *Thought,* revue des jésuites américains de Fordham (n° 102, pp. 384-396). Il y traite donc des responsabilités catholiques en sociologie. Je passe sur le début, qui, s'aidant de la Bible, semble dire que l'Église a parfois appris de l'histoire, à son dam, la nécessité de faire de la sociologie, par révélation ou par étude, pour discerner parmi les formes où

elle déploie son action, celles qui meurent et celles qui naissent. A l'époque actuelle, le monde nous ignore : nous y sommes sans influence réelle; n'en rejetons pas la faute sur la grâce : rien ne nous dit qu'elle soit en chômage; ce n'est pas faute non plus de paroles pontificales : elles sont écoutées avec respect; n'en accusons pas davantage l'insincérité en bloc des non-catholiques; ne nous en prenons qu'à nous-mêmes : nous ne faisons pas de sociologie, dit cet orfèvre, je veux dire ce sociologue. Pourquoi ?

C'est qu'à l'attitude sociologique s'opposent chez nous des comportements regrettables que signale le P. Fitzpatrick avec des exemples.

1) Les catholiques ont tendance à croire que leur foi et philosophie peuvent remplacer la connaissance que seule donne normalement une enquête empirique compétente... On discute entre catholiques, des relations main-d'œuvre-employeurs : le conférencier consacre pas mal de temps à essayer de mettre en place les facteurs économiques, sociaux, politiques, de la situation qui a provoqué une grève : l'auditoire, impatient, pose bien vite la question : « Mais cette grève était-elle juste ? » Nul ne voudrait, bien sûr, dénier la nécessité du jugement moral; mais il est également nécessaire qu'on définisse d'abord ce qu'est la situation, avant d'en définir la moralité. A bondir trop rapidement à l'éthique ou à la moralité d'un cas, on en vient à juger théologiquement un cas qui n'a jamais existé. Quelle différence avec la méthode d'approche du savant qui ne s'intéresse pas à la moralité... Il n'est pas nécessaire d'imiter certains savants dans les excès de leur empirisme, mais il est clair que ces savants sont beaucoup mieux préparés à acquérir une connaissance pénétrante de la société que l'homme qui préfère porter un jugement moral pour se dispenser d'une enquête difficile (pp. 388-389).

Une conversation récente entre notables, clercs et laïcs, lui permet d'évoquer une autre expression du même moralisme :

une attitude assez répandue chez les catholiques, savoir que si seulement la Chine, l'Inde, et même la Russie, se convertissaient au catholicisme, tous nos embêtements seraient résolus... Cette thèse implique que les problèmes chinois sont imputables au manque de grâce sanctifiante, au défaut d'union visible avec l'Église. C'est là manquer le but théologiquement, parce qu'on ne connaît pas une situation sociologiquement. D'abord, bien des problèmes chinois sont dus à des causes purement naturelles qui ont des remèdes purement naturels. De plus, si la Chine devient demain catholique, la

plupart de ses problèmes resteront : car Dieu n'a guère l'habitude d'utiliser sa grâce à suppléer aux déficiences auxquelles l'homme a le pouvoir de remédier. Ainsi, pendant que les savants non catholiques s'épuisent à essayer de découvrir quelle est la nature réelle de la vie sociale chinoise, quelles sont, dans son organisation sociale, les racines de beaucoup de ses problèmes, quels sont les remèdes possibles, pas mal de catholiques restent au coin du feu, persuadés qu'on ne pourra faire grand chose de la Chine, tant qu'elle ne sera pas devenue catholique.

On pourra citer indéfiniment des exemples, dans tous ces domaines où les catholiques marquent la même tendance que d'autres groupes à identifier avec la volonté de Dieu une pratique locale ou un mode temporaire de comportement. Il est vrai que, chez les catholiques, cette tendance peut s'expliquer pour une grande part par un excès de vertu : une trop grande persuasion que Dieu peut ne pas faire grand cas de la sagesse humaine pour accomplir ses projets. Constamment on nous apprend à méditer qu'il utilise les imbéciles de ce monde pour confondre les sages (I Cor., I, 27). Cela cependant nous conduit trop aisément à une fausse confiance que nous connaissons les réponses et n'avons nul besoin d'enquête. Ainsi nous dispensons-nous de nous équiper des techniques nécessaires à l'investigation compétente.

2) Avec ce moralisme paresseux, et comme une de ses conséquences, Fitzpatrick stigmatise une sorte de ressentiment chez les catholiques contre les sociologues, du fait que ceux-ci semblent remplacer par la science sociale une connaissance qui ne peut venir que de la foi ou de la vraie philosophie. Puisque le sociologue, nous disons-nous, donne pour fondement à sa structure une fausse philosophie, ça s'écroulera : asseyons-nous et guettons la chute.

Beaucoup de ces sociologues sont des hommes profondément sincères : beaucoup trouvent leurs mobiles d'action dans des restes d'un esprit chrétien qui est encore solide en leurs vies malgré leur échec à accepter intellectuellement l'Église. Souvent ils s'épuiseront, atteindront les limites de l'héroïsme pour offrir aux hommes une vie plus riche — ce qui est un idéal parfaitement chrétien — et cela pour se trouver bloqués et endigués par la voix sonore des catholiques, lesquels, d'abord ont refusé de faire le travail nécessaire et ensuite semblent incapables de comprendre ce qu'a en tête le savant.

Ici encore des exemples nombreux pourraient servir d'illustrations : le Japon a un très sérieux problème de population et bien des spécialistes compétents travaillent dur pour trouver à ce problème une solution heureuse. Tout ce qu'ils entendent du public

catholique est une « injonction négative : Ne leur enseignez pas *birth-control*. C'est cette assertion sonore des aspects négatifs du principe catholique, couplée avec la négligence à appliquer son enseignement positif, qui suscite le ressentiment du sociologue. L'été dernier, par exemple, un prêtre américain parlait à un prêtre de Québec, qui venait d'écrire un article véhément contre la propagande au Japon du *birth-control*. La position de ce dernier, parfaitement orthodoxe, tout prêtre l'aurait prise. Mais l'Américain lui demanda : « Père, quel remède suggérez-vous ? » Il répondit sans hésiter : « Évidemment l'émigration. — Parfait, répliqua l'Américain, et combien de Japonais êtes-vous décidés à recevoir à Québec ? » Alors un long silence, et finalement : « Certes, s'ils étaient catholiques, nous les accueillerions. » Peut-être les accueilleraient-ils, mais il n'y a point de signe de la vigoureuse politique catholique qui rendrait cela possible (p. 392).

3) Une troisième résistance catholique à l'attitude sociologique vient d'une peur instinctive qu'en soumettant certains domaines de la vie humaine à l'investigation scientifique, on n'arrive à profaner la sainteté de la personne humaine. A quoi le P. Fitzpatrick oppose l'exemple des vrais mystiques et de saint Ignace.

A ces maladies infantiles d'un certain catholicisme, l'auteur propose deux remèdes : d'abord la connaissance du monde réel, et le contact des savants non catholiques qui connaissent le monde.

Heureusement le nombre s'est accru des sociétés catholiques qui s'opposent aux catholiques favorables à des associations qui les mettent à part du vaste monde de l'homme moderne. La fonction d'une association catholique devrait être de nous préparer à rencontrer et à connaître le monde social dans lequel nous vivons. Autrement, nous nous parlons les uns aux autres, écrivons des articles qui ne sont lus que dans nos cercles; et à manquer de défis, nous risquons la stagnation; ... et nous n'arriverons jamais à connaître le monde si nous restons dans les limites de notre sanctuaire.

Sans doute, à fréquenter les non-catholiques, les risques sont grands.

Les risques d'être mal compris, les risques que certains des nôtres se perdent. Mais toute idée, toute vie est une série de risques. Et à parler en termes humains, on peut dire qu'aucun risque n'égale celui que Dieu prend lorsqu'il crée une âme humaine : elle peut se perdre pour l'éternité.

Ce premier paragraphe nous ayant munis d'amiante, nous pouvons maintenant nous approcher de ce thème qui brûle sans se consumer depuis plus d'un siècle, et qui vient d'échauffer des publicistes espagnols et des publicistes non espagnols dont les plus hauts parleurs sont des Américains.

La liberté religieuse.

Mes sources — mot que j'emploie ici sans scrupule puisqu'il se dit aussi de combustibles — sont *Razon y Fe,* revue des jésuites espagnols, et *Ecclesia,* d'une part, et, d'autre part, *America,* hebdomadaire des jésuites américains, *Commonweal* et un hebdomadaire officieux du diocèse d'Indianopolis. Le tout, *passim,* depuis la lettre du cardinal Segura, qui semble mettre en garde le régime politique espagnol contre toute tentation de compromis avec la minorité protestante. On pourra joindre à ce dossier les polémiques sans cesse rallumées dans des revues espagnoles et sud-américaines contre Maritain (cf. *Razon y Fe,* juin 1952, pp. 636-638).

Notez que j'ai écrit ci-dessus *des* publicistes espagnols et *des* publicistes américains et non pas *l'*Espagne et *l'*Amérique, ni même *la* théologie espagnole et *la* théologie américaine : gardons-nous de nationaliser davantage un débat qui ne l'est déjà que trop. Aussi bien la « faction espagnole » comme on disait au Grand Siècle, se retrouve en Amérique du Nord, en France, en Italie et ailleurs; et, chose qui paraîtra peut-être curieuse à certains, tous les Espagnols ne sont pas de la nuance, de la couleur plutôt, du R. P. Guerrero, par exemple, qui dans *Razon y Fe* (juin 1951) guerroie contre un de ses compatriotes, J. B. Manya. On pourra voir dans *Documentos,* de Saint-Sébastien, n° 10, un moment important de ce duel, la réplique de Manya.

A ceux qui veulent se faire une idée de l'opposition espagnole à la liberté religieuse, je recommande — et non sans mérite car il mesure sa tendresse pour *La Vie Intellectuelle* — l'article de P. Granero dans *Razon y Fe* (juin 1952, pp. 574-581). Les aspects juridique, social, théologique, historique, de la question y sont successivement étudiés. Je citerai seulement quelques lignes de ce dernier paragraphe, très important, dont il offre l'intelligence aux étrangers de bonne volonté (dont nous voudrions être) :

Je dis que nos convictions et sentiments en cette matière ne sont pas quelque chose d'adventice et comme provoqué du dehors par tels ou tels raisonnements philosophico-théologiques. Les raisonnements, bien sûr, viennent ensuite et se penchent sur les profondeurs obscures des instincts, et les élèvent à la conscience lumineuse de ce qui est désormais intellectuellemenu possédé...

Il évoque alors la part que l'orthodoxie catholique a prise dans la formation et l'évolution du peuple espagnol.

Le sens de ses grandes entreprises historiques... s'il n'est pas exclusivement religieux, est tout imprégné d'une essence supérieure, transcendante, indiscutable... de catholicisme. C'est là quelque chose qui appartient comme à l'âme de notre race, et à quoi nous ne pouvons renoncer sans nous émoeller nous-mêmes comme peuple (p. 578).

A ce plan, toute intervention de théologiens non espagnols paraîtrait indiscrète. Mais autant l'on comprend dans les pages suivantes que le P. Granero oppose aux étrangers le sentiment et la décision de la hiérarchie espagnole, et des arguments canonico-théologiques, autant l'on comprend que les lignes sus-citées puissent heurter des théologiens qui prétendent se placer au point de vue des intérêts de la catholicité, et qui voient leur tactique sur ce front gênée par les intérêts de l'hispanité. Qui cependant peut se vanter de décanter absolument sa catholicité de sa culture nationale, après tant de siècles d'incarnations, et quel sera l'arbitre totalement accepté des contestations inévitables ? On rencontre ici à l'intérieur de l'Église les difficultés auxquelles se heurte tout écuménisme, et dont les plus résistantes se décèlent moins au plan dogmatique qu'au plan des traditions humaines, d'ailleurs respectables. Mieux vaut donc confronter à des penseurs espagnols les RR. PP. Granero, Guerrero et leurs partisans. On pourra lire par exemple l'article très nuancé de C. Santamaria (en français) dans *Documentos*, n° 10, où il étudie en quel sens possible on peut parler de société catholique : il critique cette expression au plan juridico-canonique, pour l'accepter au sens sociologique, et justifier ici le bon usage des automatismes collectifs; on retrouve les distinctions proposées par le chanoine Leclercq (*La Vie Intellectuelle*, mai 1952). C'est une manière assez neuve et réaliste d'aborder un problème rebattu; cette méthode cependant soulève à son

tour des problèmes scientifiquement et théologiquement délicats. On pourra lire aussi dans *Hochland* (juin 1952, pp. 401-414) un article brillant d'Amerigo Castro intitulé : « Ordres militaires, Guerres Saintes, tolérance. » D'allure historique, il veut montrer ce que sur ces points l'Espagne du haut Moyen-Age doit à l'Islam; d'abord une conception des ordres militaires, très différente de la conception du Temple, et qui doit beaucoup à une institution musulmane. Si l'idée de la Reconquête n'a rien de la guerre sainte, par contre les textes d'Alphonse Le Sage et de son neveu Jean Manuel sur les rapports entre chrétiens, mahométans et juifs, d'ailleurs très beaux, rappellent curieusement les textes coraniques; on peut aussi reconnaître des résonances islamiques dans la théologie de Raymond Lulle. Tous ces détails évoquent une atmosphère de tolérance et de contacts très différente, à première vue, de ce que fut l'époque wisigothique et de ce que sera le XVI^e^ siècle. J'aimerai en passant signaler le paragraphe où A. Castro (pp. 404-405) oppose deux attitudes : celle des Français de Philippe le Bel à l'égard du Temple, et celle des Espagnols à l'égard de Calatrava et des ordres similaires. Les Espagnols doivent à l'Islam de n'être nullement gênés par l'alliance de la vie religieuse et du métier des armes. Pour les Français, ce mélange des genres est explosif : admis en Orient, il est insupportable sur notre sol; déjà médiéval, notre « sobre rationalisme » (p. 405) veut qu'un moine soit un moine, un soldat un soldat, et un banquier un banquier.

Avant de quitter ce problème de la liberté religieuse, ou plutôt de le retrouver sous un autre biais, joignons-y les récentes déclarations des dirigeants d'Action catholique autrichiens à Mariazell (1-4 mai) et celles du chancelier Figl (*America*, 7 juin, p. 265). Le meeting de Mariazell, présidé par le coadjuteur de Vienne Jachym, groupant trois cents membres, a demandé la liberté de l'Église, rejeté absolument tout retour à l'Église d'État, répudié la vieille alliance du trône et de l'autel qui fit les beaux jours du Joséphisme; et refusé les essais plus ou moins violents de réaliser les principes chrétiens par des lois et organisations séculières [1].

1. J'aimerais signaler aussi deux articles du P. Dumont dans *L'Union missionnaire du Clergé de France*, l'un en janvier : « Où en est le travail œcuménique », et l'autre en avril : « Le travail catho-

Laïcat et hiérarchie.

Dans la *Dublin Review* (1952, pp. 1-25), D. Woodruff, directeur du *Tablet*, publie quelques pages de son introduction aux « Essais sur l'Église et l'État » de Lord Acton (1834-1902), philosophe politique, pour qui le secret du bon gouvernement est la division et la multiplicité des corps politiques; auteur aussi du célèbre aphorisme : « Tout pouvoir corrompt : absolu, il corrompt absolument. » Ce lord catholique, grand voyageur, grand liseur, internationalement anglais, initiateur de la fameuse « Cambridge modern history », fut mêlé à tous les événements de cette époque que « le Pie IX » de Roger Aubert, et le « Newman » du P. Bouyer viennent de nous restituer de façon si intéressante qu'il nous semble la vivre : et ce n'est malheureusement pas qu'une métaphore, comme on le verra à lire les deux articles que le même R. Aubert, vient de publier dans *La Revue Nouvelle* (mai et juin) sous le titre « Malaise chez les catholiques français ».

Ces pages sont l'histoire surtout d'une revue, *The Rambler*, fondée il y a un siècle, et sabordée, après un essai de transformation, en 1864; c'est aussi « la malheureuse histoire de l'apostolat laïc coupé ras » (p. 2). Tout cela mériterait la traduction intégrale si tous les personnages nous en étaient plus familiers. Quelques paragraphes seront toutefois facilement intelligibles sans trop d'exégèse historique. Voici par exemple quelques lignes de Newman à Acton, alors intéressé de près à la direction du *Rambler*. Il vient de regretter que

lique en faveur de l'unité chrétienne ». Également un article de R. Ludlow dans *Catholic Worker* de juin 1952, intitulé « Réunion avec l'Orient orthodoxe ». Puis-je aussi indiquer dans *Nova et Vetera* (avril-juin 1952) deux articles de Mgr Journet : l'un sur Alexandre VI et Savonarole à l'occasion du V^e^ centenaire de la naissance de ce dernier. Il traduit en particulier quelques lignes un peu oratoires à mon goût, mais suggestives, du sermon où Savonarole refuse le chapeau de cardinal que lui offre le pape, s'il consent à s'entremettre en sa faveur auprès du roi de France. L'autre note est un compte rendu de *Vraie et Fausse Réforme*. — Un peu plus éloigné de nos problèmes, mais non sans rapport avec eux on trouvera dans le *Supplément de La Vie Spirituelle* de mai un article du P. Léonard sur « Simone Weil et l'appartenance invisible à l'Église ».

cette revue ait attaqué la hiérarchie, l'avertit que Rome n'a soutenu les laïcs que là où ils soutenaient contre les Ordinaires les efforts romains de centralisation; puis il lui donne des conseils pour réussir du moins auprès des évêques.

Le *Rambler* devrait laisser tomber la théologie, adopter la stratégie de Wellington sur le front de Torres Vedras, devenir littéraire et attaquer de temps en temps les protestants.

Newman prit la revue sous un nouveau titre, en 1859. Deux mois lui suffirent pour susciter la méfiance de la hiérarchie, qu'il avait critiquée pour son attitude à propos des lois scolaires.

Newman répliqua qu'il avait présumé que les évêques désireraient connaître l'opinion du laïcat sur des objets qui intéressaient spécialement les laïcs, tel l'éducation. Il écrivit alors la phrase décisive : « Si même dans la préparation d'une définition dogmatique, les fidèles sont consultés, comme récemment dans le cas de l'Immaculée Conception, il est au moins aussi naturel d'attendre un tel acte de bonté et de sympathie dans les grandes questions pratiques, inspiré de la condescendance qui appartient à ceux qui sont *forma facti gregis ex anima.* »

Newman, pour avoir voulu, comme il dit, défendre les droits du laïcat doit cesser de diriger la revue. Il la passe à Acton, lequel à son tour écrivit en 1864 l'article d'adieu à ses lecteurs sous le titre « Conflits avec Rome », provoqué par les incidents récents de la condamnation du théologien allemand Frohschammer. Du résumé par D. Woodruff, je cite quelques passages :

Il continue en analysant la tragédie de Lamennais, dont les exagérations sur l'infaillibilité papale se sont montrées fatales à sa foi. Puis il montre que pour servir le véritable intérêt de l'Église il faut hérir les deux libertés politique et intellectuelle... et il poursuit argument que les intérêts de l'Église ne sont nas nécessairement identiques avec ceux du gouvernement ecclésiastique, et que tous les gouvernements aiment à laisser vague et indéfinie l'extension de leurs pouvoirs, tandis que les sujets aiment en ce point la précision.

Puis il analyse le cas de Frohschammer, soutient, en face des droits de la recherche, ceux des traditions ecclésiastiques. Mais il voit

d'un côté le progrès scientifique comme profitable à l'Église, alors que ce progrès doit rencontrer l'opposition inévitable des gardiens

de l'opinion traditionnelle, lesquels comme tels, ne prennent aucune part à ce progrès, et qui par leurs actes et ceux de leurs prédécesseurs sont amenés à des vues qu'il menace ou détruit. La distinction entre le dogme et l'opinion, la Revue s'était donnée pour but de la développer et de la souligner — or cette distinction, le Saint-Siège la réduit intentionnellement; la Revue donc se trouverait finalement en face de l'alternative d'offenser continuellement l'autorité ou d'abandonner son principal objet; et même si elle réussissait, cela ne ferait aucun bien, puisque le Saint-Siège est l'organe, la bouche, la tête de l'Église, et que sa force réside dans son accord avec les convictions communes des fidèles.

Voici les expressions même d'Acton, où s'exprime un réel problème, à condition, je pense, de ne pas prendre les termes « opinion publique » au sens journalistique actuel.

Le gouvernement ecclésiastique étant basé sur l'opinion publique de l'Église et agissant par elle, ne peut se séparer de la masse des fidèles et marcher au train du progrès de la minorité instruite. Il suit lentement et sur le qui-vive et commence parfois par repousser et condamner ce qu'à la fin il adoptera sans réserve. De sorte qu'une controverse directe avec Rome ouvre une perspective de grands maux, et, au mieux, d'une victoire stérile et sans avantages...

Je préfère sacrifier l'existence de la Revue à la défense de ses principes, afin de joindre l'obéissance due à l'autorité ecclésiastique légitime avec la maintenance, qui est également un devoir de conscience, de la légitime et nécessaire liberté de pensée.

Et il prend congé de ses lecteurs sur la pensée que

depuis le début de l'Église, c'a été la loi de sa nature que les vérités qui apparaissent à l'épreuve les fruits authentiques de sa doctrine, ont eu à se frayer leur voie vers la lumière à travers une phalange d'habitudes et de traditions hostiles : elles ont dû être arrachées non seulement à leurs ennemis déclarés, mais encore à des mains amicales qui n'étaient pas dignes de les défendre.

Après quoi il ne lui restait plus qu'à chanter avec un negro-spiritual traduit par M. Yourcenar (*Mercure*, juin, p. 252) :

J'vais déposer mon bouclier et mon épée — au bord d'la rivière — J'vais plus m'exercer pour la guerre... — J'vais mettre ma longue robe de toile blanche — J'vais mettre ma couronne d'astres bleus — J'vais mettre mes souliers du dimanche — J'm'en vais en paix parler à Dieu...

et écrire des livres.

A.-Z. SERRAND.

LES FACHEUX

28 MAI 1952

La manière simpliste dont la presse, non communiste, a ·laté l'atmosphère des manifestations qui eurent lieu le ś mai contre le général Ridgway fausse l'optique qu'on peut ı avoir.

Ces manifestations avaient bien été suscitées et préparées ır le parti communiste, cela ne fait aucun doute. En se ·rant à une enquête un peu approfondie chez d'anciens mili- nts de ce parti il apparaît clairement que des consignes ·écises ont été données à ses membres pour pousser les asses ouvrières à prouver leur antipathie au général idgway représentant de l'ennemi numéro un des intentions ısses sur l'Occident : l'Amérique.

Il faut cependant se garder de penser que des ordres passés : bouche à oreille aient pu être lancés pour que chacun se unît d'armes ou seulement de moyens de défense. Le fait : donner de tels mots d'ordre serait trop grave pour un parti, ême révolutionnaire. Il faut se dire que ceux qui mènent ıble jeu au sein des sections pour le compte de la sûreté ıtionale — ils sont plus nombreux qu'on ne le pense — ıraient pu, munis de ces preuves, constituées par ses inten- ons formelles d'agression, faire dénoncer le parti tout entier ımme conspirateur et avorter la manifestation.

En réalité, l'action du parti communiste se situe sur un ın plus psychologique qui n'en est pas moins pernicieux. Il ıgit pour les militants de faire appliquer localement les ·isions d'action politique émanant de la tête en créant un ıt d'esprit qui s'y prête. Cette attitude n'a d'ailleurs pas ujours été. Il y a deux ans seulement le *politbureau* définis- it une politique générale en laissant le soin aux militants trouver eux-mêmes dans leur ville, quartier, usine, les rmes et leur opportunité de l'action à entreprendre pour y ire avancer la révolution marxiste en fonction des grandes

lignes tracées au comité central. Cette formule a usé et déçu de nombreux ouvriers acquis au communisme. Usés et déçus parce que leur formation de militants bien souvent sommaire ne les mettaient pas à même d'imaginer ou de discerner les moyens d'agir. En outre leur propre manque de « culture révolutionnaire » leur fermait l'intelligence des mobiles du parti dont les motivations apparemment paradoxales les déroutaient.

Le parti communiste a donc actuellement montré un durcissement — comme l'a répété la presse — particulièrement en centralisant son effort de lutte, et on a pu parler de « commandos ».

En revanche, les manifestants du 28 mai n'étaient pas tous des militants avertis. Certains même n'appartenaient pas au parti. L'action revendicative de ces derniers, selon le dessein même du parti communiste, s'inscrivait dans le cadre de celles qu'ils mènent localement pour obtenir une amélioration légitime à leur condition de salariés. Et cette démarche contre Ridgway devenait le prétexte pour souligner publiquement leurs revendications. Il faut comprendre en outre que les travailleurs s'authentifient dans l'action du communisme. Le délégué de la C.G.T. est celui qui attise leurs ressentiments et leur donne un sens de lutte sacrée. Il faut aussi saisir que la nourriture spirituelle de ces hommes et femmes se résume à *L'Humanité,* aux tracts distribués par la C.G.T. ou l'U.J.R.F. Toute autre littérature quotidienne ou hebdomadaire est entachée de mensonge réactionnaire à leurs yeux.

Le 28 mai, cette réprobation voulue en masse contre le général Ridgway prenait, dans l'esprit de certains manifestants, un sens différent de celui qu'y mettait au fond le parti communiste. Il s'agissait pour eux de s'inscrire en faux contre « la propagande capitaliste » qui affirmait l'Amérique n'avoir que des intentions philanthropiques en Corée comme en Europe, et le seul désir de mettre sa puissance industrielle et commerciale au service de l'Occident pour lui assurer son intégrité. Pour bien des ouvriers l'intégrité du régime occidental actuel assuré par l'Amérique, c'est la surenchère du capitalisme dont ils souffrent.

Ils pensaient donc en manifestant contre Ridgway qu'ils avaient le droit de le faire malgré l'interdiction des pouvoirs publics. Ils étaient décidés à se faire entendre publiquement

sans vouloir attenter à la sûreté de l'État et sans avoir pour cela besoin de se munir d'armes. Des ouvrières et des ouvriers sont donc partis avec une âme de conquérant du juste droit et de témoin de la liberté. Le « soleil clair » stimulait leurs enthousiasmes et rien ne devait dans leur esprit s'opposer légitimement à ce témoignage. En fait, le service d'ordre devait, lui, s'opposer à l'accomplissement de cette œuvre. Des pancartes en tôle montées sur tubes rapidement boulonnés sont très faciles à fabriquer dans un atelier par des « métallos » et la matière première est plus commode pour eux à manipuler et à se procurer que des perches de bois et des calicots. Mais entre les mains d'esprits échauffés ou plus particulièrement fanatisés ces pancartes deviennent vite des instruments défensifs puis offensifs. La bagarre déclenchée il est certain que les vexations qu'inflige la police à ceux qui troublent l'ordre n'ont rien de très agréable. Des manifestants candides furent molestés comme d'autres moins innocents, factieux par nature. La hargne et la colère facile de ces derniers entraînèrent par solidarité ceux qui n'avaient nullement prémédité de tels actes. Le résultat fut déplorable.

Juger n'est pas notre fait, mais comprendre est exigé. La presse ne l'a pas toujours fait. D'autres, au contraire, se sont laissé tromper sur les véritables buts du communisme.

Une optique trop simpliste ne simplifie pas les problèmes.

ROGER LAMBERT.

L'ENFER VU D'ÉPINAL

Depuis quelques semaines, à la suite d'un livre intitulé *Les Saints vont en Enfer* (Éd. Laffont), dans lequel Gilbert Cesbron a peint une expérience d'apostolat ouvrier en banlieue industrielle, chacun s'arroge le droit de dire n'importe quoi au sujet de ce dont il ne connaît ni les mobiles ni le contexte. Et voici que les événements eux-mêmes arrachent à leur labeur obscur deux prêtres-ouvriers arrêtés lors des manifestations du 28 mai. Rappelons pour mémoire l'essentiel de l'interrogatoire dont les victimes ont adressé le rapport à leurs supérieurs.

L'officier de police (frappant de plusieurs coups de matraque le P. C.) : Je respecte le prêtre, mais pas l'homme.

Le P. C. : C'est l'homme qu'il faut respecter.

L'officier de police (montrant au P. B. une tige de fer qui avait servi de hampe à pancarte) : Et ça, tu l'approuves ?

Le P. B. : Non, je n'approuve pas cela... Mais je le comprends...

L'actualité s'est saisie aussitôt de ce qui n'est qu'un moment (le moins privilégié) d'une activité inclassable et qu'on n'a pas le droit de mettre sur la sellette. Plutôt que de nous féliciter, en effet, de ce qu'on accorde une place prééminente dans la presse au problème du sacerdoce ouvrier (publié en feuilleton dans *Témoignage chrétien*, l'ouvrage de Cesbron vient d'être « adapté » aux lecteurs d'un grand quotidien du soir), disons tout net que cet exhibitionisme est odieux. Ajoutons que la naïveté ne l'inspire pas seule : il y a des gens qui ont intérêt à discréditer la Mission de France, et l'épithète de « stalinien » n'a pas été uniquement proférée dans un poste de police par un commissaire hystérique...

Va-t-on dire qu'alors, et précisément comme une mise au point, le livre de Cesbron vient à son heure ? Écoutons ce qu'en pense l'un des intéressés : « Il ne suffit pas d'accumuler des faits réels pour rendre la vérité. Cela peut même aider à la trahir mieux. *Les Saints vont en Enfer* donne quelquefois l'impression d'une mystification qui cacherait un drame beaucoup plus profond dont trop de chrétiens ne veulent pas prendre conscience — parce que leurs intérêts sont trop engagés dans l'affaire ou leur foi trop débile. » Le P. Barreau ne juge que sur le fond. Un tel ouvrage (sous-titré bien à tort *roman*) peut-il être l'objet de pesées littéraires ? Si son auteur l'a cru, il n'a pas vu clair et, des *Lettres françaises* à *La France catholique* en passant par *Le Figaro* et *Le Monde*, les jugements du critique sont avant tout axés sur la matière ou la portée sociologique de l'œuvre. A notre connaissance, la seule — et la meilleure — appréciation littéraire est celle d'un ouvrier : « Dommage d'écrire sur un tel sujet de pauvres petites images d'Épinal... »

Un certain réalisme, l'emploi de l'argot, telle ou telle remarque cinglante contre les policiers ou contre les patrons, ce n'est pas suffisant, en effet, pour donner le change : ce texte est un récit d'édification, le rose y est remplacé par du

beige (aussi discret) et le modèle va de dévouement en dévouement au sein d'un sous-prolétariat étonnamment tendre et attachant. Sans doute, cela *aussi* est vrai. Mais est-ce autre chose qu'un certain aspect de la vie de certains missionnaires ? C'est surtout un aspect dépassé — le coté romantique, un peu franciscain, anachronique, de la misère.

L'*Enfer* même du titre révèle cette confusion. Le monde du travail n'est pas, aux yeux des travailleurs, un lieu de réprobation sans issue. Le P. Barreau rapporte que des camarades qui avaient pris l'habitude de dire en sortant du boulot : « Nous sommes des hommes libres », disent maintenant, en s'esclaffant : « Nous allons en enfer! »

Voilà ce qu'il fallait rappeler à propos de ces apôtres dont les uns sont matraqués au nom de l'ordre, dont les autres posent des rivets à longueur de journée (pourquoi le héros de Cesbron n'apparaît-il jamais dans son travail de manœuvre ?) et dont quelques-uns se sont faits permanents syndicalistes... Tout le reste est littérature (la moins bonne) ou élucubrations de rédacteurs en mal de scandale.

MAURICE CHAVARDÈS.

UN FACHEUX DE GRANDE MARQUE, HENRY MILLER

L'ivrogne se meut par courbes,
comme les planètes.

H. M.

Il y a quelque chose de rassurant à écrire aujourd'hui [1] sur Miller : on a le sentiment de parler de quelqu'un dont la célébrité est évidente et qui se trouve connu de toutes les espèces de public. La publicité que lui fit naguère le cartel l'Action morale — gratuite pour l'éditeur et aux frais de M. Parker — l'a jeté dans les bras des jeunes gens, des

1. A propos de *Plexus* (traduit de l'américain par Elisabeth Guertic), et *Le Monde du Sexe*, par Henry Miller (Corréa).

vieilles filles, des lecteurs de Delly et des habitués de Mauriac. Merveilleuse célébrité! Merci, M. Parker!

Il sera donc moins nécessaire, ceci précisé, d'avertir que Miller n'est pas à mettre entre toutes les mains, comme dit l'autre. Encore que nous devions pareille restriction à une hypertrophie du genre tumeur qui distingue notre civilisation et que justement l'auteur des *Tropiques* réussit à crever, avec la collaboration des partisans d'un art clandestin. Il est bien évident, de toute manière, que Miller est l'un des dix très grands écrivains de ce temps comme sa lecture l'une des rares à être totalement saine.

Deuxième volume de *La Crucifixion en rose,* dont le premier fut interdit, *Plexus* va décevoir les pourfendeurs de chimères, en particulier les bienheureux chevaliers qui crient à l'assassinat de la morale sociale quand ils voient paraître le grand méchant loup de l'érotisme. *Sexus* est à peu près dépourvu de scènes érotiques, montrant que Miller peut moduler autrement son cri. Mais c'est le même cri protestant contre l'élévation des mêmes murs. Les ennemis de *Sexus* ne s'en apercevront pas, puisqu'ils n'en veulent qu'à la manière de dire et non à l'essentiel. Parions que le nouveau livre les plongera dans l'ennui, n'y trouvant aucun motif d'enfourcher leurs chevaux de bataille. Et pourtant, rien de moins lassant, rien de plus vitalisant que *Plexus.* Seuls Mezz Mezzrow et les écrivains noirs peuvent lâcher sur le monde de telles sommes de vie.

Miller laisse s'écrouler sur le papier l'une des montagnes de son existence. Montagne de sensibilité, d'amour, d'appétit, de naïveté, de faim, de digestion, accumulation toute tremblante et gonflée, l'une de ces grossesses qui font éclater les peaux de la littérature. Miller se gorge de réel, s'enivre d'illusions puis se lance à corps perdu dans ce « schéma cosmogonique » qui lui sert à vivre sa propre existence, celle des autres et celle du monde. Son livre est en même temps que le procès-verbal d'une possession ininterrompue le lieu d'entassement de ses rêves et de ses fictions. Personne n'a mangé à plus de râteliers, bu à plus de sources, vécu à plus grande vitesse. Nous assistons à une sorte de prodigieuse mastication d'un affamé de vivre qui rechercherait non la totalité des nourritures mais la totalité des matières qui composent le monde. Aussi dévore-t-il d'incroyables magasins d'idées, d'ob-

ts, d'éléments et de sentiments. Page 63, banquet géographique; page 67, banquet culturel; ailleurs et à vingt reprises, anquet gastronomique, ou métapsychique, ou biologique, ou eligieux. Miller est un centre de rassemblement, un delta richesses, un creuset. Et l'Amérique qu'il peint — une mérique peuplée d'artistes, de fous, d'hommes libres et oins d'Américains que de Polonais, d'Italiens, de Suédois — 'est rien d'autre que l'image du globe. De même que sa opre tête est cet aimant gras et simple où viennent se coller utes les poussières de l'air.

Confondu avec Balzac ou Van Gogh, avec un pauvre fou un riche imbécile, passant de la peau d'un clochard à celle un maquereau, le personnage de Miller, qui est Miller, ne urait rester en lui-même si cela lui valait la moindre neualité. Il est celui qui vibre comme une corde pincée. Émount ou insupportable, bavant de bonté ou féroce d'égoïsme, gifler ou à lier, érudit et pédant, abracadabrant et picasque, étincelant et vaniteux, comique et ténébreux, il n'est en de bien ni de pire qu'il ne s'offre avec le même appétit.

Dans l'avenir, dans le passé, dans le monde et dans l'après-onde, dans le rêve ou dans la pire boue du réel, d'un bout à autre simultanément de l'éventail des sentiments et des notions, Miller ne dépense tant de forces que pour maintenir lui et autour de lui une réalité cosmique, le pouvoir d'un onde se suffisant à lui-même mais total, nourri de tous les nivers possibles. Et c'est cela qu'il faut comprendre. Car on me toujours Miller une fois qu'on l'a compris. Une fois 'on l'aime, on ne peut que l'aider à rendre au monde une nocence perdue.

Nul doute qu'il souffre de ne pas toujours être jugé avec nnocence qu'il réclame. D'où *Le monde du Sexe,* apologie Miller par lui-même et que ses lecteurs à qui il arrive de ire la moue doivent résolument lire. L'auteur de *Plexus* s'y plique calmement, en ordre et avec toute l'amitié dont il t capable. Il faut en retenir au moins ces lignes : « Le rps, jadis temple, est devenu tombeau vivant... La peur est jourd'hui presque toute notre vie... », pour voir que, s'il igit d'un cantique, les quatre vérités y sont dites au monde, bien dites. Henry Miller nous fait du bien. Il faut être fou ur ne pas être fou avec lui.

GABRIEL VENAISSIN.

PORTRAIT

PAUL ELUARD PENDANT HUIT ANS

Un soldat avait eu les deux bra
emportés dans un combat. Son co
lonel lui offrit un écu. Le solda
lui répondit : Vous croyez san
doute, mon colonel, que je n'a
perdu qu'une paire de gants.

P. E.

Le décès d'Eluard était une fausse nouvelle. Ni les Poèmes politiques *ni les rhétoriques de tribunes, pas davantage l'extrême beauté concurrente de René Cha n'ont tué le poète de* L'Amour la poésie. *Les preuve de vie sont nombreuses, fortes, sans même qu'on puiss les compter ou les assagir.* La jarre peut-elle être plus belle que l'eau ? *témoigne de grande poésie, de l'ea éternelle et du sang chaud*[1]. *Et témoigne sur deux notes qui sont celles d'Eluard depuis bientôt trente ans, l femme et la fraternité. Eluard le toujours reconnaissa ble, par la beauté qu'il met au monde et qu'il marqu d'un léger boitillement, sans lequel elle ne serait pa vivante. Ce boitillement vient d'une dureté brusque dan le flot, comme d'un caillou dans la chaussure ; une lim pidité toute répandue et puis l'arbre debout d'un mo rugueux :*

Le grand malentendu des noces de radium,

ou bien :

A toi semblable à l'ère des deltas,

1. Gallimard, éditeur. Recueil des poèmes écrits pendant hui ans, de 1930 à 1938, et qui précède, bien qu'il soit édité après, *L livre ouvert* (1938-1944). Son titre splendide dit peut-être que l vérité est dans le réel profond et simple, non dans ce qui le contien et lui prête forme. C'est justement la réponse au problèm qu'Eluard nous devait.

ou encore :

All right, cria-t-il, ouvrez la fenêtre.

Radium, ère des deltas, all right... *sont durs et blessent un peu ce qui les porte. Un simple mouvement et ils tombaient. Mais Eluard veut apprivoiser tous les mots et que chacun de ses poèmes en possède quelques-uns de nouveaux qui jusqu'ici lui étaient mystérieusement interdits. Dureté aussi que ces raclements :*

Ces yeux déchirés déchirants,
Nudité pure, ô parure parée,
Manège des manies.

Refusons-nous souvent le renversement de sens qui s'opère là, ce geste de cueillir une plénitude, un mouvement circulaire ? C'est aussi pour préférer ce que la vérité propose qu'Eluard méprise la musique et cède toujours son cristal à la demande du réel :

Des yeux à casser les cailloux,

ou :

Il y eut la porte comme une scie,

ou bien :

Les yeux cernés à la façon des châteaux dans leur [ruine,

ou encore : . . . . . .

Le réveille-matin qui fait des copeaux du dormeur.

C'est le grand miracle du poème éluardien de se savoir capable d'aucun cahot ou incapable d'aucun luxe, de pouvoir offrir à sa propre transparence n'importe quel mot, fût-il laid, n'importe quel ton, fût-il bas, n'importe quel geste, fût-il cassant. Qu'il n'y ait plus pour lui de mots laids, de tons bas, de gestes cassants, assure cette solide force à qui il demande pourtant beaucoup : d'humaniser l'univers, d'universaliser l'homme, — « au loin la mer que ton œil baigne — convenir avec toi que le

couteau et ce qu'il coupe sont bien accordés — Quand nous n'y sommes plus la lumière est seule — Le sureau tend le cou pour le lait du couteau — Il ne faut pas voir la réalité telle que je suis », etc. Tout Eluard passerait par cette idée de la métamorphose. Mais c'est une métamorphose qui n'est pas imposée, dont l'homme est responsable chaque fois que sa volonté se propage dans l'amour ; c'est une métamorphose de l'effort et du cœur, jamais celle du XIX^e^ siècle rimbaldien qui surgit exactement comme une divinité antique. Ainsi Eluard connaît-il, entre la nuit et les éblouissements, la recherche des autres, ainsi pousse-t-il cette recherche accomplie jusqu'au Tout, mais à condition qu'elle scelle les unions déjà faites. Il n'éprouve pas le désir de se perdre seul, d'aller haut seul, de grandir seul. La solitude lui est rarement douce, rarement bonne.

Le moment Eluard véritable, bien à lui, c'est qu'il a à refaire la poésie, chaque jour qu'il la fait, afin de reconquérir ce qu'ont brisé quelques poètes, par delà les décombres accumulés par Michaux et Artaud. De plus, parce que le temps n'en veut pas et parce que l'homme lui résiste, c'est un miracle qu'il y ait une poésie. Eluard et Char s'en partagent la gloire. Ils sont pourtant aussi dissemblables que possible, l'un taille dans ses drames comme dans un cristal, l'autre laisse son drame tailler en lui-même, dans la chair. Leur fraternité est dans la simplicité de ce qu'ils veulent, maintenir le droit poétique sur la fraternité. L'un et l'autre, il faut le dire, se sont purifiés avant le feu de 1940, qui purifia tous les poètes, parce qu'ils ont secoué la poésie jusqu'à ce que tombent ses peintures de totem.

Il y a d'ailleurs une question à poser à la simplicité d'Eluard. Celle qui nous frappe le mieux commence avec La Rose publique, *déjà pointant dans « Les Semblables » de* La Vie immédiate, *mais plus sûre d'elle-même que jamais après le cri de haine jeté aux bourgeois, aux flics, aux prêtres. Cri inutile qu'on a pris longtemps pour une*

sthétique et qui n'était peut-être que la colère d'une coupure :

Je crache à la face de l'homme plus petit que nature
Qui à tous mes poèmes ne préfère pas cette *Critique*
[*de la poésie.*

Car tel était le titre de ce cri. Et il voulait dire, je crois, que le dernier mot d'ordre de l'engagement surréaliste que portait encore Eluard comme une amulette lui éclatait dans le cœur et tombait en cendres. C'est pourquoi il chassait le surréaliste en lui par un geste surréaliste de nettoyage. De ce jour, il a gagné beaucoup d'eau pure, de transparence, de somptuosité; il n'y a perdu que cette politisation qu'on lui connaît, encore ne le touche-t-elle qu'en surface et ne lui interdit-elle rien jusqu'ici. La transition est là :

De tout ce que j'ai dit de moi que reste-t-il ?
J'ai conservé de faux trésors dans des armoires
[vides.

Avant qu'Eluard ira vers la justice « enceinte des plus grandes merveilles », rien ne l'empêchera encore d'être cet « homme qui s'est trompé d'étage, de porte, de clé. Pour mieux connaître, pour mieux aimer », cet homme qui tient par-dessus tout à « voir tous les yeux aussi beaux que ce qu'ils voient ». Après tout, il le dit lui-même qu'on met de l'eau dans son vin, de l'eau dans son soleil. Il y a toujours des fleurs à inventer, des beautés à vouloir, des blés cassants comme des cruches, des nuits vides comme des cendriers propres. Il y a toujours

Tes yeux dans lesquels nous dormons
Tous les deux.

Il y a

Encore un jour à mettre au monde.

Gabriel Venaissin.

LETTRES — LIVRES

La question soviétique

Visa pour Moscou, par Michel Gordey (Gallimard).
Ma jeunesse en U.R.S.S., par Tania Matthews (Éd. de France).
L'ours en pantoufles, par Marivic Charpentier (Julliard).
J'ai vu tomber le rideau de fer, par le général Catroux (Hachette).
Moscou ne croit pas aux larmes, par Michel Koriakoff (Monde nouveau).
Die Macht im Hintergrund, par G. F. Achminov (Spaten-Verlag, Ulm).
Terre de Kouznetsk, par A. Volochine (Éd. Français réunis).
Animal Farm, par George Orwell (Secker and Warburg, Londres).

Parler de l'Union Soviétique semble comporter nécessairement une prise de position par rapport à une conception absolue de l'histoire. Les uns accrochent leur foi à la locomotive historique russe, les autres placent leurs capitaux en lieux sûrs, mais les uns et les autres tournent le dos à la réalité comme si rien n'était aussi gênant que de chercher la vérité. Aucune revue qui s'occupe des questions russes, aucune tentative d'une recherche systématique. Est-ce le précédent nazi qui décourage les chercheurs ? Si les hommes d'État, les hommes politiques et le public ont fait preuve d'ignorance, par une volonté d'irréalisme, à l'égard du nazisme entre 1930 et 1940, il ne me semble nullement nécessaire de recommencer à construire, à fortifier la ligne Maginot des clichés. Et cela d'autant moins qu'il existe en France une tradition solide en matière d'études slaves. Pourquoi ne pas rappeler que la revue *Les Études* a été fondée au siècle dernier en vue de faire connaître la Russie en France et la France en Russie ?

Il est vrai qu'au lieu de chercher à connaître, nous préférons *démystifier*. Cela aboutit presque toujours à des mystifications au second degré.

Le livre que M. Gordey a publié sur son séjour en Union Soviétique en est un exemple tout à fait remarquable. D'origine russe, très au courant de l'histoire soviétique, parlant sa langue maternelle sans accent, M. Gordey aurait pu nous donner l'ouvrage qu'on était en droit d'attendre de lui : la réalité soviétique grâce à des faits analysés et replacés dans leur contexte historique. Malheureusement, il n'en est rien. M. Gordey n'oublie pas un instant qu'il est reporter d'un grand journal du soir et qu'en cette qualité il a le devoir de ménager le confort mental de ses lecteurs. Pour ce faire, il adopte un manichéisme simpliste : chaque régime a ses bons et ses mauvais côtés. Ensuite, il adopte comme critérium le standard de vie visible qu'il décrit avec d'amples détails et, d'une manière générale, il préfère amuser au lieu de comprendre ou d'expliquer. N'est-ce pas mystifier ? Ainsi (p. 51), il assiste devant un kiosque à boissons à une scène de consommation matinale de vodka. Un chauffeur avale devant lui trois cents grammes de vodka en mangeant un bout de saucisson. Il eût été intéressant d'analyser ce petit fait : trois cents grammes de vodka coûtent, d'après M. Gordey, 16,40 roubles. Le salaire officiel d'un chauffeur est de l'ordre de 600 roubles par mois. Le chauffeur en question a donc dépensé pour son apéritif du matin presque toute la paye de sa journée. S'il voulait s'offrir un apéritif quotidien il lui reviendrait à 486 roubles par mois. Même en admettant qu'il s'agisse d'un stakhanoviste qui gagne 900 à 1.000 roubles par mois, il paraît douteux qu'il puisse s'offrir ce grand luxe : la vodka. S'il peut tout de même le faire, il faut se demander s'il n'a pas d'autres revenus que son salaire officiel ? La lecture de la presse soviétique aurait pu permettre à M. Gordey de répondre à cette question. Je ne citerai qu'un extrait de presse entre mille. La *Pravda* du 2 février 1952 attaque les dirigeants de la ferme d'État « Belaïa Vaka » qui se font livrer tomates et concombres au prix de revient pour les revendre au bazar. « Le mot habituel et tout à fait normal de prix de revient prend dans le sovkhoze un sens nouveau, extrêmement déplaisant. A tour de rôle, les fonctionnaires des trusts et du ministère des sovkhozes commencèrent à défiler à Belaïa Vaka. Ils arrivaient avec des sacs vides et partaient avec des sacs pleins. »

Deux remarques s'imposent. La presse soviétique nous

indique elle-même comment certaines catégories de citoyens se créent des revenus. Il s'ensuit que tout le problème du salaire en U.R.R.S. est à examiner à la lumière de ces données. Nous verrons d'ailleurs quel sens il faut attribuer aux critiques publiées par la presse soviétique à ce propos.

En ce qui concerne le standard de vie, il faut également regretter que M. Gordey n'ait pas essayé de confronter sa propre expérience avec les données que l'on peut puiser dans la presse de Moscou. La *Literatournaïa Gazeta* du 28 août 1951 signalait par exemple la création à Kharkov, ville de plus de quatre cent mille habitants, de centres de location d'objets ménagers. Au cours des deux premiers mois, mille habitants avaient eu recours à ces centres où l'on trouvait aussi bien des planches à repasser que des hachoirs ordinaires, des services à thé, des phonographes. La location d'un phonographe ou d'un service à thé coûte huit roubles par soirée.

M. Gordey s'étonne de ne pas avoir réussi à entrer en conversation avec des citoyens soviétiques. Il attribue ce fait à la coupe occidentale de son costume, c'est-à-dire à la méfiance que la propagande soviétique a su inspirer à l'homme de la rue. Si c'était exact, il s'agirait d'un succès remarquable de cette propagande. La réalité me semble quelque peu différente. En effet, c'est M. Gordey qui essaie chaque fois d'entrer en contact avec des citoyens soviétiques et cela le rend suspect. Ce n'est pas la coupe occidentale de son costume, mais la crainte du M.V.D. qui empêche toute communication entre lui et les Russes. Et il en donne lui-même la preuve en relatant comment en province une avocate moscovite s'est exprimée très librement en sa présence, comment un homme s'est caché pour lui dire qu'il aimait la France. Cet homme n'a-t-il pas éprouvé une certaine humiliation d'être obligé de se cacher devant l'ange gardien de Gordey ? Sans doute, d'autant plus qu'il courait un certain risque. Non seulement celui d'être vu, mais aussi celui d'être dénoncé. Et, malgré cela, il a serré la main de M. Gordey à deux reprises et il lui a soufflé à l'oreille qu'il aimait la France. Et cependant, M. Gordey, dans son inventaire des idées fausses, prétend que les soviétiques ont une idée particulière de la liberté, qu'ils n'ont pas au sujet des camps de concentration la même conception que les occidentaux. Certes, non. Ils disent par exemple qu'il y a trois sortes de citoyens en

U.R.S.S. : ceux qui sont dans les camps, ceux qui en sortent et ceux qui vont y entrer.

Si l'on cherche en vain chez M. Gordey une volonté sérieuse d'analyser les structures sociales de la société soviétique, il faut toutefois reconnaître qu'il apporte des informations riches et variées, en racontant des pièces de théâtre ou des scènes vues et entendues dans les tribunaux populaires.

Mais si l'on veut entendre parler la citoyenne soviétique moyenne, il faut lire le livre de Tania Matthews, livre vrai qui a passé inaperçu en raison même de sa vérité. Une jeune femme, hier encore professeur de langues vivantes à l'Académie des Sciences à Moscou, raconte sa vie. Elle n'essaie pas d'expliquer, mais elle répond aux questions que M. Gordey aurait tant voulu poser aux moscovites. Nous voyons comment vivent et ce que pensent ceux pour qui le régime a été relativement clément. Nous participons à la condition humaine de la jeunesse soviétique, nous comprenons son désir de vivre, de communiquer.

Il est regrettable que, d'une manière générale, Mme Marivic Charpentier n'ait pas eu ce désir de voir et de comprendre, car elle aurait pu nous apporter beaucoup de choses. Elle a été deux fois dans sa vie à Moscou. Avant la guerre, en qualité de fille de l'ambassadeur de France, pendant et après la guerre comme femme d'un diplomate en poste à Moscou. Le jour où elle est allée assister à une séance du tribunal populaire, elle a découvert ce qui fait la page la plus riche de son livre, l'histoire d'une pauvre femme malade, en chômage depuis six mois, veuve de guerre par-dessus le marché et mère d'un enfant de six ans, qui se voit condamnée à deux mois de travaux forcés parce qu'elle n'a pas pu acquitter le prix de son billet de tram. « Une parisienne à Moscou » raconte agréablement des souvenirs plaisants et se défend de faire de la politique ou de parler du marxisme-léninisme. C'est dommage. Les Français qui lisent Lénine dans le texte sont trop rares et Mme Charpentier aurait pu nous donner autre chose que des hors-d'œuvre ou des anecdotes que l'on raconte entre la poire et le fromage. Je relève une erreur qui me paraît importante : l'enseignement supérieur comme d'ailleurs l'enseignement secondaire ne sont plus gratuits depuis le 2 octobre 1940.

M. le général Catroux retrace l'histoire de sa mission à

Moscou. Le chapitre où il essaie d'expliquer l'U.R.S.S. est la plus belle collection de clichés de droite que l'on puisse imaginer. En trois ans, de 1945 à 1948, M. le général n'a malheureusement rien compris au système soviétique. Il en est resté à la révolution de 1917. Il y a quelque chose d'inquiétant quand on pense que des diplomates et des hommes d'État sont aussi mal préparés...

Michel Koriakoff, Achminov et Volochine sont des écrivains soviétiques. Les deux premiers ont réussi à quitter l'U.R.S.S. et ont choisi de se battre pour la troisième révolution russe, Volochine est un prix Staline de littérature. Il est remarquable de voir comment les témoignages de ces écrivains soviétiques se complètent et se confirment les uns les autres. Koriakoff, un écrivain né, saisit la réalité sans rien en perdre avec un art qui rappelle parfois le Tolstoï de *La Guerre et la Paix*. On trouve chez lui la meilleure description de l'homme soviétique, de ses aspirations et de ses espoirs. Et l'on voit comment naît la structure sociale de la révolution stalinienne : l'appareil d'État, incarné par le parti, nouvelle noblesse déjà menacée de stérilité; la nouvelle bourgeoisie de l'industrie et du commerce d'État et, en bas de l'échelle, l'ouvrier et le paysan, éternelles victimes.

M. Achminov est un marxiste-léniniste de grande classe. C'est en appliquant la méthode marxiste qu'il analyse la situation soviétique dont le trait le plus caractéristique lui paraît être la lutte née de la tension qui oppose le parti à la classe des techniciens. Si pour pour M. Gordey une pièce comme *Le caractère moscovite* représente cette chose amusante, une bataille gagnée par des femmes, M. Achminov en saisit le contenu idéologique, l'attaque que le parti dirige contre la situation de plus en plus forte qu'occupe la classe des techniciens dans le régime soviétique. Et c'est à juste titre que M. Achminov nous rappelle ce que M. Gordey oublie de faire : le désaveu que la *Pravda* a publié au sujet de cette pièce à la suite du mécontentement qu'elle a provoqué chez les « nouveaux » bourgeois.

Selon M. Achminov, le régime soviétique est un *ersatz-capitalisme* dont l'évolution est déterminée par la volonté des nouveaux bourgeois d'agrandir sans cesse leurs privilèges matériels et de conquérir un jour ou l'autre la seule chose qui

leur fasse encore défaut : la sécurité personnelle. L'auteur rappelle très opportunément la lettre de Staline sur la linguistique du 27 juin 1950, lettre qui assigne à la superstructure, c'est-à-dire au parti, la mission de se défendre activement contre la base, afin de ne pas courir le risque de disparaître. Ce renversement total du déterminisme marxiste est symptomatique, comme d'ailleurs l'essor d'une idéologie proprement nationaliste (voir chez Koriakoff la description de la journée du 16 octobre 1941 à Moscou : le mot d'ordre « Pour la patrie » est né ce jour-là). En définitive, pour M. Achminov, les structures sociales de l'U.R.S.S. ressemblent à celles que connut l'Allemagne hitlérienne, le parti essayant de jouer son rôle entre la bourgeoisie d'une part et les classes travailleuses d'autre part. La tension intérieure se traduit sur le plan extérieur par une agressivité accrue, le parti ayant constamment besoin de succès : signatures pour un appel, manifestations, conférences économiques, conflits armés de caractère local, type guerre de Corée.

L'analyse de M. Achminov a été discutée dans les milieux de l'émigration soviétique où l'on tend à sous-estimer le dynamisme stalinien qui résulte à la fois de l'exaltation patriotique et du complexe de supériorité fondé sur le « communisme » et ses mérites. Je pense tout au contraire que M. Achminov, malgré le caractère parfois schématique de ses analyses, a fourni la contribution la plus précieuse en vue d'une connaissance exacte de l'U.R.S.S. Chaque jour la presse soviétique vient confirmer ses vues et quand Sofronov traite le directeur d'une usine métallurgique de « gouverneur » il obéit au mot d'ordre : défense active du parti. Le livre de M. Volochine, qui reçut un prix Staline de littérature en 1950, confirme de son côté les analyses de M. Achminov. En effet, si M. Volochine peint les êtres et les choses non pas tels qu'ils sont mais tels qu'ils devraient être, il ne peut cependant camoufler la situation soviétique, caractérisée par le rôle prépondérant de la classe des techniciens. Ses héros sont des ingénieurs, des géomètres, des stakhanovistes d'une mine de charbon de Kouzbass. L'univers totalitaire, univers fermé, repose sur un étrange héroïsme : tous les hommes sont des héros du travail. Leur seule faute : la témérité qui les pousse à des entreprises dangereuses, à risquer leur vie ou celle de leurs camarades de travail. L'opposition entre le parti

et la classe des techniciens est résolue d'une manière simple : tous les techniciens sont membres du parti. Malgré le caractère assez effroyable de ses hommes-fourmis qui ne connaissent que la bataille économique, Volochine réussit à représenter avec force la ligne d'authentification de la nouvelle bourgeoisie qui s'affirme et croît chaque jour en puissance par son effort dans l'ordre du travail. A son fils qui veut se passer de l'expérience de son père, ce dernier dit : « Oui, évidemment, tu es mieux placé pour savoir, tu as été en Europe. » « Tu as tort, répond le fils, ça n'a rien à voir. En Europe, il a fallu qu'on nettoie toute la saleté. C'est l'Europe qui vient maintenant se mettre à notre école. » Cette transformation du complexe d'infériorité (« Rattraper et dépasser les pays capitalistes », Staline) en complexe de supériorité est un phénomène important. L'orgueil russe n'est point sobre. Il a besoin de nourriture, de succès. L'idéal, du point de vue du régime, serait, certes, cette extraordinaire bataille de la productivité que décrit Volochine. Que la réalité soit autre, la lecture de la presse soviétique nous le montre chaque jour. Le parti et surtout les jeunesses communistes connaissent depuis quelques années une crise d'effectifs. C'est que, loin d'accepter de jouer dans le parti le rôle de victimes passives et fidèles, les éléments qui veulent parvenir choisissent de faire carrière dans la classe des techniciens, la porte d'entrée étant le stakhanovisme.

Je viens de relire *Animal Farm*, de George Orwell, après avoir appris que c'est ce roman qui a été traduit en russe par les soins du N.T.S. [1] en vue d'une diffusion clandestine en U.R.S.S. Étonné de ce choix, j'en fis la remarque à un membre du N.T.S. « Mais voyons, me dit-il, c'est le livre le plus vrai sur l'histoire du parti. » Orwell n'a jamais été en U.R.S.S., mais l'art est un mode de connaissance et peut-être le plus sûr quand il s'agit de réalités humaines.

« Tous les animaux sont égaux », proclame au commencement de la révolution animale un mot d'ordre. « Tous les animaux sont égaux, mais quelques-uns sont plus égaux que d'autres », déclare un mot d'ordre deux ans après. Au com-

1. Initiales de l'Association Nationale du Travail, organisation révolutionnaire russe ayant son centre à Francfort, en Allemagne.

mencement, on disait à la ferme des animaux : « Quatre pieds, c'est bien, deux pieds, c'est mal. » Pour finir, on dira : « Quatre pieds, c'est bien, deux pieds, c'est mieux. » C'est que les nouveaux maîtres, les porcs, ont entre temps appris à se tenir sur les pattes de derrière. Ils ressemblent à tel point à l'ennemi par excellence, à l'homme, que leurs sujets ont beaucoup de mal à les distinguer de ce dernier. L'histoire du cheval appelé Boxer m'a bouleversé. J'ai revu un de ses frères rencontré autrefois dans le Donbass, un cheval aux plaies purulentes qui incarnait à mes yeux toute la misère de cette région. Boxer, c'est le travailleur fidèle. Son mot d'ordre : « Je travaillerai encore plus durement. » Son seul article de foi : « Le chef a toujours raison. » Sur le point de mourir, on le vend au boucher. Les animaux s'en aperçoivent. Cette trahison les révolte. Mais le chef leur fait expliquer que c'est dans une clinique que Boxer a été envoyé. Un malaise subsiste encore chez eux, et ils ne sont complètement rassurés que lorsque le ministre de la propagande fait lui-même le récit des dernières minutes de Boxer et rapporte son dernier mot : En avant!

Notre temps qui proclame tous les trois mois la mort du roman et donne la préférence au témoignage, au récit vécu, aux choses vues et entendues, reçoit par l'art d'Orwell une leçon qu'il faut méditer. L'écrivain va infiniment plus loin que le témoin, il trouve grâce à son art des moyens de prise de conscience qui restituent la réalité, toutes les couches de la réalité.

Le fait que les soviétiques considèrent *Animal Farm* comme le livre le plus vrai sur la condition humaine en U.R.S.S. devrait nous faire réfléchir. Notre goût du témoignage n'est-il pas encore une manière de s'évader ? N'est-ce point par irréalisme que nos romanciers échouent face au problème de la prise de conscience ?

Après tout, les témoignages correspondent peut-être à une tendance de confort mental. Nous nous réservons la commodité d'interpréter selon nos moyens, c'est-à-dire de passer à côté de la réalité alors que l'œuvre d'art nous plonge dans une vérité qu'il est difficile de ne pas entendre.

Chose tragique, le monde soviétique s'interdit de par sa structure l'accès vers l'œuvre d'art, car il n'est permis de peindre l'homme que dans la déchirure intime de son être

qui le relie au monde de l'âme. Et la vraie séparation entre l'Occident et l'U.R.S.S. vient de là. La question du standard de vie n'y changera rien quoi qu'en pense M. Gordey. En effet, même si par miracle les soviétiques vivaient dix fois mieux que nous, ils ne pourraient pas nous faire admettre que les tableaux de Guérassimov soient plus beaux que ceux de Cézanne ou de Van Gogh, ou que le roman de Volochine, dont j'ai parlé, soit une œuvre littéraire digne de ce nom. Et la grande coupure est là. Il faut relire Kemenov et sa critique de la peinture française ou encore Jdanov et ses leçons en matière de musique. Une histoire du roman, de la peinture soviétique depuis les tournants de 1947 serait pleine d'enseignements pour nous. Et c'est par là qu'il faudrait peut-être commencer si l'on veut comprendre la vraie portée de la question soviétique.

JEAN ROUNAULT.

Si j'étais pape...

Inconnu des Français, l'auteur de *Hadrien VII* l'est à peine moins de ses compatriotes anglais. Il vécut de dettes et de vociférations : ni les unes ni les autres ne nourrissant leur homme, on peut dire que son existence fut la plus misérable, et ratée en apparence, qui soit. Voilà ce dont pourtant Frederick Rolfe a fait l'extraordinaire roman que publient en traduction les éditions de « La Table Ronde ». Rolfe s'est imaginé pourvu soudain du pouvoir total, insaisissable, extravagant qu'eût pu être celui d'un clerc anglais devenu pape aux environs de 1880. Le tour de force était de se tenir dans la vraisemblance sans répudier la fantaisie. On doit reconnaître que la gageure fut tenue. Hadrien VII est un parfait Vicaire du Christ en même temps qu'un administrateur incommode. Sa personnalité ne tolère aucun des cadres de la politique romaine habituelle, mais elle a su se couler dans le moule de l'Évangile.

Son pontificat fut une suite d'innovations dont, bien sûr,

nous sommes loin d'approuver toutes les formes, notamment cette division de l'univers temporel en trois royaumes relevant directement du Saint-Siège. Mais il en est de touchantes, tel cet appel du pape à deux ruffians londoniens qu'il tire de la misère en les faisant venir auprès de lui, à Saint-Pierre de Rome. S'étonnera-t-on qu'il meure de mort violente, d'une balle de revolver ? Cette fin est une des plus fortes parties du roman. Y compris l'ironie de l'auteur rappelant Tacite : « *Capax imperii nisi imperasset.* »

Cette œuvre est riche et ne se laisse pas aisément cataloguer : il y a là du meilleur Bloy, du Bernanos et l'on se demande si Graham Greene n'a pas lu Frederick Rolfe.

MAURICE CHAVARDÈS.

Initiation philosophique

Il faut saluer joyeusement la nouvelle collection dirigée par Jean Lacroix aux *Presses Universitaires.* Rares sont les livres à la fois simples et enrichissants qu'un professeur de philosophie peut conseiller à ses élèves dès le commencement de l'année. En voici deux qui lui rendront grand service et qui seront utiles aussi aux adultes désireux de s'initier à la philosophie.

L'Intention philosophique [1] de M. Joseph Vialatoux est un livre dynamique, très capable de mettre la pensée de son lecteur en mouvement et d'orienter ce mouvement dans la direction propre à la philosophie. Très bonne description de ce monde de la Sagesse auquel la réflexion donne accès. Excellente initiation à l'analyse réflexive. Un livre que les élèves doivent lire en début d'année et relire à la fin du second trimestre.

Les lecteurs de *La Vie Intellectuelle* connaissent bien Jean Lacroix; ils ont lu récemment sa leçon sur le travail donné aux Journées universitaires de Lyon. Ses qualités habituelles

1. P.U.F., 1952.

de pédagogue habile à vulgariser sans trahir se retrouvent dans ce petit livre : *Les sentiments et la vie morale* [1]. Ce sont des essais, un peu dispersés, mais toujours très suggestifs, sur les rapports de la vie affective et de la vie morale. Sujets très actuels puisque la plupart de ces essais furent rédigés à propos de livres récents dans la chronique philosophique du *Monde*. Lecture d'initiation importante pour tous ceux qui s'intéressent à la psychologie contemporaine et à ses conséquences morales.

Dans le même ordre d'idées signalons *De Montaigne à Louis de Broglie* [2], choix de textes philosophiques par Ch. Brunold et J. Jacob, — un *Précis d'Histoire de la Philosophie* [3], de J. Mantoy, destiné aux élèves de l'enseignement secondaire, — une réédition des intéressantes *Leçons de Philosophie* [4], de Ferdinand Alquié, mises au courant des problèmes actuels, — enfin un nouveau manuel de *Psychologie* [5], du P. Foulquié. Celui-ci nous avait déjà offert un Précis, trop court, un Traité, trop considérable. Voici la taille intermédiaire, un manuel complètement refondu, un peu moins analytique et plus positif que les précédents. On y trouvera une série assez complète de portraits de psychologues depuis Socrate jusqu'à Merleau-Ponty et Ricœur, accompagnés chacun d'une notice bien documentée.

P. C.

2. Librairie E. Belin, 1952.
3. Éditions de l'École, 1952.
4. Didier, 1952.
5. Éditions de l'École, 1952.

THÉATRE

« Les *Dialogues des Carmélites* ont été écrits par Georges Bernanos en Tunisie dans le courant de l'hiver 1947-1948. Ils étaient destinés à un film dont le scénario avait été composé par le R. P. Bruckberger, d'après la célèbre nouvelle de Gertrud von Le Fort : *La Dernière à l'Échafaud.* » L'adaptation pour la scène de Mme Marcelle Tassencourt et de M. Albert Béguin a conservé vingt et un tableaux. Disons tout de suite l'étonnante puissance dramatique de ce texte et des remous d'âme qui le gonflent. Bien sûr, il y a des longueurs, mais quand la langue a toutes les qualités qui font un style... Et surtout, au point de vue théâtral, peu importe que les mots débordent l'action si l'auteur sent venir le moment où l'action refoule les mots. Ce qui est grave, ce n'est pas de trop parler, mais de parler quand il faut se taire. Or les « dialogues » de Bernanos respectent le mystère de chaque carmélite, et surtout le double mystère de Blanche de la Force, celui de sa peur et celui de son héroïsme.

On pourrait imaginer une tout autre présentation des *Dialogues des Carmélites*, où chaque tableau disparaîtrait dans l'ombre et non derrière un rideau, où le décor serait d'un réalisme moins précis, où le monde des choses serait réduit à l'indispensable et où la lumière simplifierait la tâche du peintre. La principale interprète, Mme Hélène Bourdan, n'est vraiment dans le rôle de Blanche qu'à la fin. Si remarquable que soit Mme Tania Balachova dans la Prieure, on se demande si une actrice ayant moins de science et de métier... Bref, la mise en scène de Mme Marcelle Tassencourt n'est pas telle qu'on ne puisse plus lire *Dialogues des Carmélites* que dans l'édition illustrée par elle.

Si cette présentation ne s'impose pas, du moins a-t-elle le grand mérite de montrer que l'œuvre s'impose. Une émouvante sincérité, un constant souci de fidélité, la volonté de ne pas fuir des difficultés inspirent toute l'interprétation. On connaît l'histoire : depuis son enfance, la peur est en Blanche et elle ne la quitte pas quand elle entre au Carmel de Com-

piègne. C'est que la peur est dans l'être : il ne s'agit pas, pour Bernanos, d'une passion dont la psycho-physiologie épuiserait l'analyse ou d'un défaut de caractère relevant d'une thérapeutique morale : la vieille prieure, vénérée comme une sainte, a peur sur le lit où elle agonise. La peur est de nature métaphysique : c'est moins un vice qu'une vertu à l'envers; très exactement, elle est la *virtus* devenue son propre contraire. Aussi faut-il la grâce de Dieu pour la remettre à l'endroit.

Le contraire de la peur n'est pas le courage, à proprement parler, mais une espèce de rectitude. Peur et courage peuvent être des « fantasmagories du démon ». La grâce conduit au delà de l'existence où peur et courage s'opposent : elle est la vie qui ne craint plus rien, même la mort, la vie qui ignore la mort.

Les carmélites de Compiègne sont envoyées à la guillotine par le Tribunal révolutionnaire. Blanche est en sécurité à Paris. Elle accourt et les rejoint sur l'échafaud, où elles montent en chantant.

Une fois encore, le Théâtre Hébertot présente une œuvre d'un intérêt capital. Il était nécessaire de jouer *Dialogues des Carmélites* comme il était nécessaire de jouer la *Jeanne d'Arc* de Péguy. Sentir ces impératifs définit la mission du *directeur* de théâtre : la recherche des moyens vient ensuite.

« *Œdipe-roi,* écrit très justement M. Thierry Maulnier, est un mystère, un mystère au sens théâtral et poétique du mot, non au sens policier. » Il est vrai, en effet, qu'il n'y a aucun « mystère » policier *au point de vue du spectateur*, car celui-ci a tout de suite compris que Tirésias dit la vérité. Mais « le mystère au sens théâtral et poétique du mot » coïncide avec un « mystère » policier *au point de vue d'Œdipe* : l'assassin est le dernier à savoir qu'il est l'assassin, et c'est pourquoi il se fait policier de son crime; tout est fini quand l'homme qui cherche s'aperçoit qu'il est lui-même l'homme qu'il cherche. Ainsi l'action consiste en une révélation; le dénouement est une explication.

Le roi de Thèbes déchiffre le sens de sa propre histoire : il croyait qu'il n'était pas un homme comme les autres à cause de sa fortune heureuse; il comprend qu'il n'est pas un

homme comme les autres à cause d'une exceptionnelle infortune. C'est par la connaissance qu'Œdipe devient héros tragique, connaissance qui justement découvre un sens profond et, avec cette profondeur, une dimension tragique de sa vie.

Comme toute révélation, celle-ci se fait dans le temps, un temps lourd d'orage et sillonné d'éclairs. Dans la représentation de la Comédie, une certaine lenteur solennelle remet la tragédie dans le temps monotone et homogène des horloges, elle la prive de son temps intérieur, harcelant, haletant, rapide et lent comme une agonie.

Œdipe est un violent et un impulsif, qui a le coup de maraque facile; c'est un ambitieux et un malin qui a réussi et qui ne s'en cache pas : la tragédie nous fait assister aux derniers sursauts du bel Œdipe, à sa dernière colère, à sa dernière scène royale puis à sa *conversion*. M. Yonnel nous présente un Œdipe en majesté dès qu'il apparaît; il est déjà le juste dont tous les gestes sont justifiés : sa fureur contre le devin, sa colère et ses accusations parfaitement fausses contre son beau-frère nous sont présentées comme les beaux mouvements de la vertu offensée; on en arrive à ne pas croire qu'un si brave homme ait assommé Laïos et quelques serviteurs, tout naturellement...

Il semble que M. Julien Bertheau ne soit pas désigné pour mettre en scène la tragédie : il croit qu'elle exige une lenteur cérémonieuse, des attitudes de statue, des âmes uniformément habillées de bons sentiments; il n'a pas senti que celle-ci n'avait nul besoin de musique; il a accepté dans le décor de M. Wakhévitch des pseudo-rochers destinés à cacher un escalier maladroitement disposé et dont la présence est bien fâcheuse, au premier plan, à gauche...

Il y a dans cette représentation de beaux moments. M. Yonnel est émouvant dans les malheurs d'Œdipe, et ceci malgré le souvenir et la légende de Mounet-Sully, souvenir pour les uns, légende pour les autres. La traduction de M. Thierry Maulnier est d'une intelligente fidélité, respectant la diversité des tons et « la grandeur familière » de l'œuvre, tout en étant soumise aux exigences du dialogue parlé. Si on s'arrête un peu longuement aux imperfections de ce spectacle, c'est justement parce qu'il mérite attention.

Une adaptation très abrégée des *Nuées* par M. Mario Meunier termine ce festival antique. Cette histoire athénienne

est sans doute plus loin de nous que *Les Oiseaux* ou *L'Assemblée des femmes* : M. Socrate Carandinos n'y voit ou du moins ne montre en elle qu'une pure farce; masques et silhouettes grotesques tourbillonnent en un ballet burlesque. N'y a-t-il pas autre chose dans les *Nuées*, la passion patriotique et traditionaliste d'Aristophane, la haine des sophistes qui pervertissent la jeunesse? Si ce n'était qu'une grosse plaisanterie, serions-nous si émus par l'erreur d'Aristophane sur Socrate et verrions-nous dans une simple mascarade la parodie anticipée d'un autre procès? Les morceaux choisis sont encore plus dangereux sur la scène que dans les livres.

On voudrait pouvoir s'arrêter à des spectacles comme ce *Judas ou « la désespérance »* de M. Robert Morel que M. Maurice Leroy a présenté dans le chœur de l'église Saint-Vincent-de-Paul, avec Mme Magdeleine Martel, une vraie tragédienne, et la troupe du Théâtre Mélingue. Que d'efforts intéressants, de tous côtés! Parmi les animateurs de jeunes compagnies, M. Sylvain Dhomme est peut-être celui qui sent le plus vivement la nécessité de faire du neuf. « Le théâtre contemporain n'est pas le théâtre de notre temps... Éprouver tous les moyens de notre art... Notre théâtre est né et doit naître d'une rencontre, d'un milieu, dont il est et sera la manifestation concrète et permanente... » Autant de formules heureuses et justes, mais qui, par là même, accusent la distance entre l'intention et le résultat.

La Compagnie des Funambules se présente comme « un théâtre de recherche » : accordons-lui le droit à l'erreur et disons tout de suite que le rôle de la critique n'est pas de refuser mais de comprendre l'erreur. On voit très bien pourquoi elle a monté sur la scène du Théâtre Lancry *Les amants du métro*, de M. Jean Tardieu et *Les chaises*, de M. E. Ionesco : ici et là, les formes traditionnelles du théâtre sont brisées afin d'exprimer un humour et une angoisse qui, pense-t-on, relèvent d'une sensibilité nouvelle et doivent en quelque sorte créer leurs propres formes; on va donc tirer les leçons théâtrales du cirque et du dessin animé pour unir intimement le sens de l'absurde à une certaine « automatisation » des personnages; on va détruire le réel pour le reconstruire sur un autre plan... Tout ceci mérite attention : malheureusement, les deux pièces, si différentes qu'elles soient, ne représentent

que des exercices, des exercices très difficiles pour les acteurs dont nous devons admirer la virtuosité, mais peu susceptibles de soutenir l'intérêt du spectateur pendant une soirée. Il ne suffit pas de trouver un thème dramatique excellent : le développement exige autant et même plus d'imagination que l'invention. Dans *Les amants du métro* et dans *Les chaînes,* il y a bien des idées : ce qui manque, c'est le souffle.

En montant sur la scène du Théâtre de l'Œuvre *La tragique histoire du Dr Faust,* M. Jean Le Poulain a choisi une œuvre aussi difficile mais d'une valeur plus assurée. Dans *L'histoire de la vie damnable et de la mort méritée du Dr Jean Faust,* parue en anglais en 1592, Marlowe a vu trois choses : une occasion de pièce à grand spectacle, avec apparitions, processions, etc...; la possibilité de mêler au drame des épisodes burlesques et, en particulier, de rendre le papisme grotesque; enfin un personnage dont la tragédie serait celle de son propre désespoir. C'est vraiment ici « la damnation de Faust ». Ce qui est particulièrement émouvant, c'est l'effort de Faust pour se duper lui-même quand il vend son âme au diable, son incrédulité provocante qui refoule, sans la détruire, la peur de l'enfer. Rien de plus beau que ce Ve acte où le repentir du misérable crie dans le vide, accablé par une faute sans rédemption, dans un monde où aucun Amour ne peut le délivrer de son engagement.

L'adaptation de M. Le Poulain a évidemment pour origine la traduction de M. Pierre Messiaen — on ne dira jamais assez souvent les services rendus par le recueil *Théâtre anglais, Moyen-Age et Renaissance,* traduction et notes par Pierre Messiaen (Desclée, de Brouwer). Le texte a été allégé, surtout dans les parties qui ne sont probablement pas de Marlowe. Suivant l'exemple de leurs confrères anglais du XVIe siècle, les acteurs ajoutent quelques « gags ». La scène des péchés capitaux est jouée par des marionnettes, ce qui est une excellente idée. Il y en a d'autres... Et pourtant, cette représentation reste au-dessous de l'œuvre. Si l'on excepte M. Jean Le Poulain dans le personnage étrange et douloureux de Méphisto — un ange déchu qui sait ce qu'il a perdu — l'interprétation n'est qu'honorable pour une œuvre qui exige une interprétation exceptionnelle.

HENRI GOUHIER.

DOCUMENT

LES PRÊTRES-OUVRIERS

Le problème des prêtres-ouvriers revient, actuellement, au premier plan de l'actualité. Le fait ne tient pas à la propagande que ces prêtres eux-mêmes auraient faite autour de leurs expériences. Ils ne craignent rien tant, en effet, que la publicité. Leur action ne peut se développer que dans le silence. Rien n'est plus difficile, par ailleurs, que de la présenter au public avec toutes les nuances et toutes les précisions qui s'imposent. Bien des jugements sommaires ou passionnés qu'on entend porter sur les prêtres-ouvriers viennent d'une connaissance insuffisante du milieu qu'ils cherchent à atteindre et des conditions de leur apostolat. Le silence est aujourd'hui rompu, mais la prudence reste la règle, une règle qui n'est pas toujours observée comme elle devrait l'être.

a) La première série d'articles dans les journaux date pratiquement de 1946. On trouve alors dans *Témoignage Chrétien* plusieurs reportages sur l'aspect apostolique de leur action.

b) La deuxième vague date de 1949. Au mois de mars

paraît dans les *Etudes* un texte sur « La mission de Paris », qui reste l'une des meilleures explications et des plus solides du travail entrepris par les prêtres-ouvriers. Un peu plus tard, au mois de juillet, commencent à sortir les articles du genre « sensationnel ». Presque au même moment, Jean Balensi présente dans *Paris-Presse* une grande enquête sous le titre : « Chrétiens de choc », et Jean-Loup Dariel présente dans *France-Soir* un grand reportage sous le titre : « Les commandos de l'Église ». C'était le moment où un décret du Saint-Office venait d'excommunier tous ceux qui adhèrent à la doctrine matérialiste et antichrétienne des communistes, et spécialement ceux qui militent pour elle en la défendant ou en la propageant. Le reportage de M. Dariel fut ensuite repris sous la forme d'un livre intitulé : *Chez les prêtres-ouvriers* (éditions Chambriand, 1950). Ces enquêtes et ces reportages s'en tenaient à des aspects superficiels de la mission des prêtres-ouvriers. Certaines formules telles que « Les commandos de l'Église » ou « La cinquième colonne du Vatican » risquaient de faire passer les prêtres-ouvriers pour des francs-tireurs du clergé chargés d'espionner ou de noyauter. « Nous réclamons des années de silence », déclarait alors le chanoine Holande, supérieur de la Mission de Paris.

c) La troisième vague déferle actuellement ; elle trouve son origine, essentiellement, dans le livre de Gilbert Cesbron : *Les saints vont en enfer,* qui rencontre un très grand succès (voir en annexe la présentation du livre de Gilbert Cesbron). Cet ouvrage a été l'objet de nombreuses chroniques dans les journaux français et étrangers ; *Le Monde* du 15 avril présente un article sur les prêtres-ouvriers eux-mêmes ; en outre, le numéro d'avril de *Réalités* publie un reportage sur les formes modernes de l'apostolat (aussi bien prêtres-ouvriers que prêtres en soutane). Un reportage photographique paraît dans *La Vie Catholique* du 20 avril ; un autre dans le *Picture Post* de Londres, etc.

Ainsi, la question des prêtres-ouvriers se trouve, à nouveau, posée devant l'opinion publique ; elle l'est, d'ailleurs, avec beaucoup plus de sérieux et de solidité qu'en 1949. Le roman de M. Cesbron, en particulier, constitue un témoignage d'une grande valeur, mais par le fait même que cet ouvrage est, à la fois, un roman et un document, que le réel s'y mêle à l'imaginaire, des confusions et des erreurs risquent de se produire ; dans certains cas, elles se sont déjà produites. C'est pourquoi il nous a paru utile de présenter un tableau de la situation actuelle des prêtres-ouvriers en France et de dégager, à l'occasion des échos provoqués par le livre de M. Cesbron, quelques-uns des aspects essentiels de leur mission.

I. — Situation des prêtres-ouvriers

Nous ne reviendrons pas ici sur les faits qui sont à l'origine des prêtres-ouvriers. La déchristianisation du milieu ouvrier est maintenant un fait reconnu. Nous ne présenterons pas, non plus, l'ensemble du courant missionnaire en France : cette vue synthétique se trouve dans le fait de la semaine, n° 102 : « Le courant missionnaire en France ». Nous nous en tiendrons aux prêtres-ouvriers.

Combien sont-ils ? On les imagine généralement beaucoup plus nombreux qu'ils ne sont en réalité. On couvre aussi de ce vocable toutes sortes d'expériences, des stages, etc., qui ne suffisent pas à définir le prêtre-ouvrier. Quand André Billy écrit dans le *Figaro* du 16 avril que « M. Cesbron n'a étudié qu'un cas entre mille autres », il grossit singulièrement les choses ; en fait, le total actuel des prêtres-ouvriers n'atteint pas la centaine.

A l'intérieur de cette notion générale de prêtre-ouvrier, il y a lieu de distinguer plusieurs formes d'engagement.

A) *La Mission de Paris.*

C'est la forme la plus connue. La Mission de Paris a été fondée le 1er juillet 1943. Elle est l'œuvre du cardinal Suhard, qui en a étudié le bien-fondé et décidé les modalités. Elle est aussi l'œuvre de M. l'abbé Godin, qui mourut aussitôt après les mois d'études pour la mise au point de la Mission de Paris, qui se tint à Lisieux en décembre 1943-janvier 1944. Les prêtres de la Mission de Paris sont actuellement vingt-cinq, parmi lesquels dix-huit travaillent de leurs mains : ouvriers d'usine dans la métallurgie et dans l'automobile, camionneurs aux Halles ou dans les Transports routiers, ouvriers de l'électricité et dans les produits chimiques. Certains occupent de secteurs particuliers, comme la recherche scientifique ou la prostitution. Ils vivent à Paris (XVIIIe-XXe) ou dans la banlieue (Montreuil, Billancourt, Kremlin-Bicêtre, etc.), toujours en plein milieu ouvrier et souvent par petites équipes.

B) *En province.*

En comptant Paris, il y a actuellement des prêtres-ouvriers dans une douzaine de diocèses : diocèses de Lille, Nancy, Paris, Autun, Lyon, Limoges, Bordeaux, Toulouse, Marseille, Chambéry, Tarentaise, Maurienne. Dans ces trois derniers diocèses, il s'agit de prêtres travaillant actuellement dans les barrages. Certains diocèses en comptent deux, d'autres une dizaine ; ils ne sont jamais isolés. Ils sont en rapport étroit avec leur évêque. Le caractère diocésain s'accentue de plus en plus.

C) *Plusieurs Ordres religieux* comptent des prêtres-ouvriers : jésuites, capucins (Nanterre), franciscains, dominicains (Paris, Lille, Marseille). Au total, les reli-

gieux représentent environ une vingtaine de prêtres-ouvriers sur la centaine dont nous avons parlé.

D) *Les Petits Frères du Sacré-Cœur.*

Le cas des Petits Frères de Foucauld doit être distingué des autres. Il s'agit là de religieux pour la plupart non prêtres. On en trouve en France, au Sahara, dans le Proche-Orient. Ils vivent en fraternités de cinq à sept frères ; ils adoptent les conditions de vie du lieu et du moment. Par rapports aux prêtres-ouvriers, il faut souligner que les Petits Frères sont des religieux, ils travaillent en usine comme les trappistes travaillent à la Trappe, ils restent centrés sur la contemplation et l'adoration.

E) *Les vicaires-ouvriers.*

Nous entendons par là des prêtres qui travaillent en usine tout en étant rattachés à une paroisse où ils sont vicaires. Ce cas n'est pas très fréquent, mais on le rencontre dans plusieurs grandes villes. C'est un essai pour résoudre le problème des rapports entre la paroisse et la mission ouvrière (Bobigny, Colombes, Marseille).

On peut rapprocher de ce cas celui d'un certain nombre de prêtres de paroisses rurales qui participent aux travaux agricoles comme ouvriers saisonniers ou même toute l'année.

F) Quelques prêtres de la *Mission de la mer*, qui se consacre au service des marins, embarquent et mènent entièrement la vie des marins. Ils sont très peu nombreux.

Ainsi, les prêtres-ouvriers sont, à proprement parler, ceux qui s'engagent totalement dans la vie ouvrière. Il

ne s'agit pas de suppléants, ni de stagiaires ; la vocation de Petit Frère du Sacré-Cœur elle-même est sensiblement différente, mais même ainsi limitée, la notion de prêtre-ouvrier, comme on le verra, comporte encore toutes sortes de variétés.

II. — Prédication ou présence ?

Pour comprendre l'attitude du P. Pierre, le héros du roman de Cesbron, et en général l'action des prêtres-ouvriers, il faut partir de la réalité. A la base de tout, il y a la découverte d'un monde d'hommes qui n'a plus de liens spirituels avec l'Église, un monde qui ne représente pas une minuscule parcelle des habitants de la terre, mais l'ensemble des milieux que la civilisation industrielle a mis en esclavage sous tous les cieux et dans tous les pays.

Or, ce monde est un monde athée ; non pas même un monde déchristianisé, car il n'a jamais été chrétien, mais véritablement un monde athée : le monde de l'usine, essentiellement, mais aussi, par exemple, le monde de la recherche scientifique. Ce monde-là s'est formé en pleine période de libéralisme, en dehors de tout souci religieux.

Sur ce point, écrit André Thérive, dans sa chronique des livres de *France réelle*, M. Cesbron a fort bien spécifié les termes du problème. Plusieurs pages de son livre marquent éloquemment ce qu'a d'inadmissible l'existence d'un prolétariat usinier sans traditions, sans foyers, sans mœurs, qui reste campé autour des grandes villes comme dans un marché à demi barbare : interdit de séjour, étranger par rapport à la nation. Tel est le résultat de cent ans au moins de libéralisme désordonné ou d'égoïsme camouflé en libéralisme.

Ce monde, d'ailleurs, il ne faut pas le confondre avec le monde communiste, comme on le fait parfois trop facilement. Il était déjà athée avant que le communisme s'y soit introduit et lui ait, en quelque sorte, fourni une philosophie.

Entre ce monde et celui que touche encore l'Église, aucune communication.

Ne franchissons-nous pas, écrit Henri Amouroux, dans sa critique du livre de Cesbron (*Sud-Ouest,* 24 mars 1952), les frontières douanières plus allégrement que les frontières sociales, et sortis de notre pays natal, ne continuons-nous pas à évoluer dans le même milieu intellectuel, philosophique et financier ? Remarquez la signification péjorative du mot « déclassé » tandis que le mot « étranger » nous reste indifférent...

Cette découverte d'un monde athée, découverte qui ne remonte guère au delà des années 1941-1942, est bien l'événement capital qui se trouve à l'origine de tous les efforts missionnaires en France, et tout particulièrement à l'origine de l'effort des prêtres-ouvriers. C'est seulement quand on a vu la réalité en face qu'on a pu envisager les solutions.

Que faire devant une telle situation ?

Certains considèrent les prêtres-ouvriers comme des sortes de missionnaires spécialisés ; ils vont prêcher dans les milieux populaires comme d'autres vont prêcher dans les milieux bourgeois ou paysans. Cet apostolat suppose, évidemment, une adaptation tout à fait particulière, mais la différence resterait une différence de méthode.

Sans nier qu'une action de cet ordre puisse être entreprise et soit effectivement entreprise à l'égard de tel ou tel, l'ensemble des prêtres-ouvriers, semble-t-il, compte plus, pour évangéliser ce monde athée, sur le temps, l'histoire et les structures que sur la parole individuelle ; il ne faut pas seulement transformer quelques individus, il faut transformer le milieu lui-même. C'est bien ainsi que le P. Pierre, dans le roman, envisage son action à Sagny. Comme l'écrit fort justement André Thérive :

Le P. Pierre n'y fait pas plus de prosélytisme que le P. de Foucauld chez les Touareg ; il opère plutôt par suggestion, par obsession, ou par l'exemple, sans prêcher ni dis-

serter. Il n'est guère que le représentant, parmi les gentils, de l'inquiétude religieuse.

Cette comparaison avec le P. de Foucauld est celle qui nous permet de comprendre le mieux le problème, malgré tout ce qui différencie ce monde athée du monde musulman. Le P. de Foucauld n'envisageait pas une évangélisation immédiate; il voulait surtout établir un contact et assurer une présence, celle du Christ. Ce n'est là ni une démission ni une facilité, c'est une nécessité. Il ne semble pas qu'il y ait, dans l'état actuel, d'autre solution pour les prêtres-ouvriers.

Que cette attitude présente des dangers, nul ne saurait le nier!

Les objections sont multiples et de poids, écrit Henri Fesquet dans *Le Monde* du 15 avril; en acceptant de jouer le jeu d'un monde sans Dieu, le prêtre-ouvrier est à chaque instant en proie à des cas de conscience. Des revendications communistes, il adoptera le plus possible, non par démagogie, mais par loyauté. Mais qui jugera où passe la ligne de partage? Quand la police expulsera les « squatters », qui a raison : celui qui défend le droit de propriété ou celui qui revendique le droit de trouver un toit? A force de vivre dans le monde ouvrier, comment ne pas risquer de perdre de vue la complexité des problèmes saisis dans leur ensemble?

Faut-il donc renoncer ou faut-il courir le risque? Dans *Aspects de la France,* Amicus penche pour la première solution :

Le peuple ouvrier est enrôlé dans un combat et ancré dans une idéologie, c'est, entre le prêtre et lui, un fleuve de feu qu'il ne faut pas traverser, même par sympathie ou charité; on s'y perdrait et, avec soi, le peuple qu'on voulait sauver.

François Mauriac, au contraire, dans l'éditorial du *Figaro* (« Le Pendule », 1er avril 1952), pense qu'il faut courir le risque :

Aucun exposé théorique ne saurait mieux que cette histoire vraie dont nous connaissons l'humble héros, initier le grand public à ce qui se passe au milieu de nous, si près de nous et

si loin, à notre porte, comme Lazare était à la porte du riche. Le lecteur de ce livre jugera de ces nouvelles méthodes. Pour ceux qui en usent, le risque pourrait être la contamination marxiste; ici, je ne développe pas, mais a-t-il jamais existé d'évangélisation sans risques? L'apôtre s'est toujours livré aux pécheurs, il s'est toujours exposé pour ses frères, dans son corps et dans son âme.

III. — Usine ou quartier?

L'action des prêtres-ouvriers se situe entre deux pôles : l'usine et le quartier. En réalité, ce sont là deux limites. Bien rares sont ceux qui travaillent en usine sans se poser les problèmes du quartier, et bien rares ceux qui vivent dans le quartier sans travailler en usine. La plupart des expériences se situent entre ces deux points extrêmes, mais elles sont très nettement différentes, selon que l'accent est mis sur l'usine ou sur le quartier.

Le prêtre-ouvrier qui exerce un apostolat territorial se trouve forcément beaucoup plus en contact avec la paroisse, et si ce contact est difficile, il est amené à constituer lui-même une sorte de petite paroisse sous la forme de la communauté qui l'entoure.

L'usine, elle, constitue un terrain intégralement non chrétien et non atteint par l'Église; le prêtre qui y travaille se trouve beaucoup plus seul et son action extérieure sera toujours moins visible. Une présence sacerdotale est, en un tel milieu, le seul moyen de rétablir un contact entre l'Église et le peuple, mais on comprend aussi que, au moins pour l'instant, le prêtre ne puisse pas s'exprimer encore dans un tel climat par des gestes sacramentels qui ne seraient absolument pas compris.

Le roman de Gilbert Cesbron appartient à la première catégorie; il met fortement l'accent sur le quartier; de là vient qu'on trouve dans cette œuvre tant de personnages hors cadre : des évadés de prison ou d'hôpital, des prostituées, un taulier, un vieil anarchiste espagnol, etc. Il n'est à peu près jamais question de l'usine.

Plusieurs critiques n'ont pas manqué de noter cette absence. Comme l'écrit fort justement André Billy dans le *Figaro* (16 avril 1952) :

« On ne nous le montre pas, travaillant de son métier de manœuvre, nous ne le voyons pas réagir dans la camaraderie de l'atelier, et c'est un reproche que l'on peut faire à l'auteur; cette camaraderie doit avoir, pour le P. Pierre, une importance que nous voudrions connaître car il est impossible qu'elle ne compte pas pour beaucoup dans son expérience de la condition ouvrière.

Des réflexions du même ordre se trouvent dans la presse communiste; particulièrement significative est la position d'Édouard Storace dans *Les Lettres Françaises* (10 avril) :

« Le héros de M. Cesbron évolue dans une atmosphère ténébreuse faite de charité, de lassitude, de découragement, trop souvent loin de l'usine, isolé de l'atelier et au milieu de personnages équivoques, aigris, intoxiqués, aux vulgarités excessives.

Certes, M. Cesbron nous prévient lui-même, quand il nous dit dans son avant-propos qu'il n'est « ni pauvre, ni prêtre, ni ouvrier », mais ce n'est pas une raison suffisante pour confondre, avec tant de désinvolture, la classe ouvrière, travailleuse, saine et honnête, avec ce monde interlope, ces êtres flots, résignés, révoltés, qui virevoltent autour du personnage central.

A travers son livre, on sent l'auteur prisonnier de ses quelques personnages déclassés. Il les étale, leur donnant une importance qu'ils n'ont pas dans la réalité. L'auteur voile ainsi le vrai visage du monde du travail, de ces millions et millions de travailleurs combatifs ayant d'autres horizons que le désespoir, de ces femmes et de ces hommes qui mènent la même vie du matin au soir, avec les mêmes habitudes, côte à côte devant la machine ou sur le même échafaudage.

Il a par trop escamoté l'usine, l'atelier où l'on sait qu'on est de la même trempe, de la même famille, croyant ou pas. L'usine où l'on est copain face au même ennemi, au même patron qui cherche à vous ficeler dans la division pour mieux multiplier ses profits et conserver ses privilèges.

C'est tout cela qui soude cette camaraderie, cette fraternité, cette solidarité si grande et si naturelle chez les travailleurs. C'est pour n'avoir pas eu cette confiance et cette foi

envers la classe ouvrière, qu'il a abandonnée, que le P. Pierre de M. Cesbron a sombré dans le néant.

Jugement sévère, conforme aux thèses communistes, et, par bien des côtés, décevant. Qui donc se préoccupera de tous ces êtres falots, résignés, révoltés, dont parle Édouard Storace, et n'y a-t-il donc pas, pour eux, de salut ?

Ce qui reste vrai de cette critique, c'est que le monde dépeint par Gilbert Cesbron est, dans son ensemble, beaucoup plus le sous-prolétariat que le prolétariat des usines.

IV. — Place dans l'Église

A force de parler des prêtres-ouvriers comme d'une avant-garde, on a tendance à les isoler du reste de l'Église. Dans le roman, le P. Pierre est, en fin de compte, déplacé par son archevêque au moment même où le chef de la cellule communiste se voit retirer sa fonction. Certains journaux n'ont pas manqué d'insister sur l'incompréhension dont il souffre (« suspects à leurs compagnons de travail, ils le sont aussi à l'Église traditionnelle », dit G. G. dans *Paris-Presse,* 14 mars 1952). Certains, comme *Franc-Tireur* (3 avril 1952), s'attachent à les opposer à l'Église officielle :

> Le Christ que prêche ici Gilbert Cesbron n'est pas le soutien de l'ordre établi, Il est celui par qui le scandale éclate, celui qui se bat pour la justice, celui dont l'amour a élu les plus dépouillés. Ainsi l'enfer, ce n'est pas seulement Sagny, l'enfer, c'est la réprobation de l'Église officielle; les curés, l'archevêque désavouent le P. Pierre; on sait que la bonne conscience s'épanouit volontiers dans la tiédeur des manteaux de fourrure ou s'enveloppe de la pourpre cardinalice. Cette satisfaction des Justes qu'il convient de ne pas troubler, voilà précisément à quoi s'attaque le P. Pierre. Au cours d'une dramatique entrevue, l'archevêque signifie au prêtre-ouvrier sa décision : au nom de l'ordre qui n'a rien à voir avec la sainteté, le P. Pierre est déplacé, il devra quitter Sagny.

Sans doute, leur engagement n'est pas toujours compris et il leur arrive d'être déchirés entre les exigences de leur participation totale à la condition ouvrière et les exigences des disciplines ecclésiastiques. Cette double fidélité n'est pas toujours facile : communier vraiment à la vie ouvrière et rester en communion vivante et intime avec l'Église et avec ceux qui, dans l'Église, ont la charge de la vérité et de l'autorité. Mais de ce qui peut être, pour l'un ou l'autre, à tel ou tel moment, un drame intime, il faut bien se garder de faire une règle : comme si un fossé séparait les prêtres-ouvriers du reste de l'Église. En fait, dans chaque diocèse, ceux-ci sont en contact étroit avec leurs évêques. A la suite d'une réunion récente, le 11 mars, entre quelques-uns de ces prêtres et les évêques ayant dans leur diocèse des prêtres-ouvriers, les évêques tenaient à déclarer combien cette rencontre avait encore avivé en eux « le sentiment profond, et de la gravité du problème posé à l'Église, et de l'amour paternellement confiant mérité par ceux qui lui ont voué leur vie sacerdotale dans un sincère et complet désintéressement ». Ils soulignent, plus loin, l'affection qu'ils leur portent « et l'amour qu'avec eux, en eux, ils ont pour ce monde ouvrier auquel ces prêtres sont donnés par vocation et par mission ».

Ainsi, les prêtres-ouvriers ne sont pas des francs-tireurs coupés de leurs chefs ou de leurs frères ; ils ne sont pas non plus, comme certains l'ont écrit, les apôtres d'un nouvel évangélisme (Émile Henriot, dans *Le Monde*) ou d'un nouveau christianisme (*Franc-Tireur* et *La Nouvelle Gazette de Bruxelles*). De telles formules sont malencontreuses, qui tendraient à faire croire à des modifications fondamentales alors qu'il s'agit simplement d'un effort précis pour répondre à un problème précis. Nous n'avons jamais entendu des prêtres-ouvriers prétendre que la formule qu'ils ont choisie est *la* formule de demain. Certes, elle pose des problèmes de col-

laboration avec les paroisses existantes, M. Fesquet les a soulevés dans l'article déjà cité du *Monde* :

Là où se trouvent ces prêtres-ouvriers s'affirme une dualité qui trouble les croyants traditionalistes : des chrétiens qui professent le même *Credo* et qui, dans un même quartier, ne se retrouvent pas pour prier ensemble... Il est évident que cette formule, dont on répète de plus en plus aujourd'hui qu'elle n'est qu'une expérience, ne saurait être que provisoire; c'est une solution de crise.

Nul ne sait ce que sera demain. Dans l'état actuel, les deux formules répondent à deux nécessités d'ordre entièrement différent. Dans son roman, Gilbert Cesbron, même s'il a quelque peu caricaturé la paroisse traditionnelle, n'a pas voulu donner raison à l'une plutôt qu'à l'autre; il le souligne dans une interview donnée à *Combat* (10 avril 1952) :

Deux thèses s'affrontent dans *Les Saints*, déclare M. Le Breton. N'est-ce pas l'antagonisme émouvant de deux méthodes d'apostolat, celle, toute traditionnelle, du clergé des paroisses, et celle de ces francs-tireurs de Dieu que semblent être pour le moment les prêtres-ouvriers ?

— Certes, répond Gilbert Cesbron, mais dans *Les Saints vont en enfer*, tout le monde a raison. L'abbé Pierre a raison, et non moins le curé de Sagny : chacun à sa manière, qui lui est propre. Et leur dialogue témoigne de la richesse de l'Église.

Roman ou reportage ?

— L'atmosphère est vraie. Des scènes telles que la visite de l'abbé à l'archevêque de Paris sont inventées. Tel autre épisode, par contre (celui où, comme par enchantement, on trouve dans la rue un billet de mille et qui pourrait à bon droit être qualifié de trop facile, est strictement vécu.

... Oui, tout le monde a raison dans ce livre, depuis le prêtre en salopette qui, humblement, constate : « J'ai planté une graine, c'est tout! », jusqu'au curé, soucieux qu'il ne soit pas empiété sur la paroisse en faveur d'un « apostolat incertain ». « Je ne pense pas, dit l'un, qu'on se fasse prêtre pour river des boulons toute la journée... — Je ne pense pas, réplique l'autre, que ce soit pour jouer au football avec des garçons ou projeter *Fabiola* au cinéma paroissial! »... Mais, comme le rappelle Cesbron, n'y a-t-il pas plusieurs demeures dans la maison du Père ?

V. — Les engagements temporels

Nous touchons ici à l'un des problèmes les plus difficiles que pose la situation des prêtres-ouvriers. Il se trouve soulevé par le roman de Gilbert Cesbron. Le P. Pierre, en effet, est sollicité de marcher avec le Mouvement de la Paix. Il accepte de faire circuler des listes de signatures. Si le roman nous l'avait montré davantage à l'usine, on l'aurait vu, sans doute, adhérer au syndicat et peut-être même y prendre des responsabilités.

Aucune des chroniques parues jusqu'à ce jour sur le roman n'a abordé cette question. Si nous le faisons, très rapidement, c'est parce qu'elle est, en réalité, l'une des plus discutées.

Les uns pensent qu'en participant activement à une action syndicale ou politique, le prêtre-ouvrier sort de sa mission ; son but n'est pas le renversement du capitalisme ni la promotion ouvrière ; il doit être simplement avec les autres, parmi les autres, mais il n'est pas chargé de prendre la tête de l'action ouvrière. En agissant ainsi, on peut se demander s'il ne remplit pas la tâche d'un militant laïc d'Action catholique et s'il ne tombe pas, en quelque sorte, dans le cléricalisme.

D'autres pensent que, se trouvant en milieu ouvrier, le prêtre-ouvrier ne peut pas, parce que prêtre, ne pas être un élément agissant, donc plus ou moins un militant ouvrier. L'engagement syndical ou politique (on dirait mieux para-politique) repose sur des raisons apostoliques ; épousant la condition ouvrière, il faut l'épouser entièrement. Quant aux responsabilités que prennent en ces secteurs certains prêtres-ouvriers, elles ne semblent pas découler de principes ; elles se trouvent dans le prolongement normal de leur action, non pas comme quelque chose de supplémentaire qu'on pourrait ne pas faire, mais comme une conséquence qui s'impose à un

moment donné. Comment se désintéresser du sort d'une classe que l'on a fait sienne et, plus précisément, de telle ou telle amélioration qu'il faut obtenir ? Si le prêtre-ouvrier se trouve être le plus apte à mener tel ou tel combat, a-t-il le droit de s'en désintéresser ? La lutte active pour la justice sociale découle, pour lui, de l'exigence de charité qui est à la base même de son action.

Telles sont les thèses. Notre rôle, ici, ne consiste qu'à les exposer afin de faire entrevoir la complexité de la question.

Conclusions

Quels sont les résultats, dira-t-on ? Rien n'est plus difficile que d'apporter, en pareil domaine, une évaluation. Gilbert Cesbron, dans son roman, décrit bien ce qui a pu changer :

> Cette confiance nouvelle des gars les uns dans les autres, cette entr'aide, ces réconciliations, cette unité qu'on ne trouvait, avant lui, que dans la lutte politique... Et cela a gagné les foyers, les hôtels, et, par eux, les autres usines du quartier... On se réunit presque chaque soir chez l'un ou chez l'autre, on parle d'abord politique, syndicat — vieille habitude! — mais quand Pierre parle d'autre chose, on l'écoute aussi d'une autre oreille. Il existe un habitant de plus à Sagny, et c'est le Christ... Il s'agit d'être avec eux, sans cesse, « au plus dur, au plus près »... Qu'on ne lui parle pas *d'efficacité* : la fraternité passe d'abord, *ni de plan,* surtout! Oh! la bonne conscience de ceux qui font des plans!...

Comme le dit encore le P. Pierre à son archevêque, dans la conversation dramatique de la fin, ce qu'on voit, c'est l'Évangile vécu, « le quartier bouge ». Il ne faut pas oublier que les expériences des prêtres-ouvriers sont encore peu nombreuses : à peine une centaine pour sept ou huit millions de prolétaires ; et surtout, elles sont encore très jeunes : les plus anciennes ont cinq ans, ce qui est fort peu pour apprendre à connaître un milieu.

Il ne paraît pas possible de faire, dès maintenant, la théorie d'une tentative inspirée, avant tout, par l'angoisse apostolique. Comment dire ce qu'on peut faire ou ce qu'on doit faire ? Comment déterminer des règles ? Les prêtres-ouvriers sont des témoins qui recherchent, pour l'avenir, quelles sont dans ce milieu athée les pierres d'attente de la grâce.

Certains ont pu se laisser séduire par une sorte de romantisme. Dans les images d'Épinal, le prêtre-ouvrier a pris la place du missionnaire parti baptiser les peuplades les moins civilisées de l'Afrique Noire. En fait, même si elle se prête au roman, la vie de prêtre-ouvrier n'a rien de romantique.

Il faut que la grâce divine soit à la proportion de l'œuvre difficile, écrit Alain Palante, dans *La France catholique* (21 mars 1952), pour que l'entreprise héroïque ne sombre pas parmi tous les écueils du découragement devant la lenteur des résultats ou d'une pactisation trop humaine avec des travers ou des révoltes trop inextricablement mêlées au sentiment de la pitié ou de la justice. Bien peu d'hommes, il faut le dire, sont capables d'assumer sans audace téméraire une tâche qui n'est pas réalisable sans une part de sainteté.

Donc la vie de prêtre-ouvrier est une vie dure, spirituellement et physiquement ; si elle échappe extérieurement à certaines habitudes ou à certains cadres traditionnels, elle s'inspire en fait d'exigences et de règles d'autant plus rigoureuses.

Centre d'Informations Catholiques,
163, boulevard Malesherbes, Paris-XVII^e.
21 avril 1952.

D. L., 3^e trimestre 1952. — Imprimeur, n° 776.
Imp. Aubin, Ligugé (Vienne). *Le Gérant :* G. Chifflot
N.M.P.P.

SESSION DU C. P. L.

à l'École Sainte-Geneviève de Versailles

10-11-12 Septembre 1952

LE BAPTÊME

ENTRÉE DANS LE PEUPLE DE DIEU

Rapports du professeur SCHMITT,
des Pères ROGUET, LIÉGÉ, BOUYER,
de MM. CHAVASSE, JENNY, SAUVAGE, etc.

Carrefours dirigés par des spécialistes
de la pastorale urbaine et rurale.

Demander le programme complet
et le bulletin d'inscription au

CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE
11, RUE PERRONET, NEUILLY-SUR-SEINE

●

Joindre 15 fr. en timbre.